José María Ribas Alba

ORIGEN DEL ESTADO EN ROMA

tecnos

JOSÉ MARÍA RIBAS ALBA

ORIGEN DEL ESTADO EN ROMA



A Paolo Carafa

Por este Derecho de gentes se introdujeron las guerras, se separaron los pueblos, se fundaron los reinos, se distinguieron las propiedades, se pusieron lindes a los campos, se elevaron edificios, se instituyeron el comercio, las compraventas, los arrendamientos y las obligaciones, con excepción de algunas introducidas por el Derecho civil.

Digesto, 1, 1, 5 (HERMOGENIANO, 1 *iuris epitomae*)[1].

Por lo demás, los descendientes de sexo masculino salen de la potestad del ascendiente si son consagrados como sacerdotes de Júpiter y las de sexo femenino si son aceptadas como vírgenes vestales.

Instituciones de GAYO, I, 130[2].

---

1 *Ex hoc iure gentium introducta bella, discretae gentes, regna condita, dominia distincta, commercium, emptiones venditiones, locationes conductiones obligationes institutae, exceptis quibusdam quae iure civil introductae sunt.*

2 *Praeterea exeunt liberi virilis sexus de parentis potestate, si flamines Dialis inaugurentur, et feminini sexus, si virgines Vestales capiantur.*

Índice

CRÉDITOS

PRIMERA PARTE

PRESUPUESTOS DE UNA TEORÍA SOBRE EL ORIGEN DEL ESTADO

EL PROBLEMA DEL ORIGEN DEL ESTADO
PLANTEAMIENTO INTRODUCTORIO

El Estado es una especie dentro del género de las formaciones u organizaciones político-jurídicas. La categoría de *lo político* —dejando aparte los problemas que suscita su etimología— no comienza con el Estado, sino que posee una extensión mucho más amplia y una historia tan antigua como la del ser humano. Durante muchos milenios el *homo sapiens sapiens* no conoció la forma estatal. Su aparición se sitúa en el cuarto milenio a. C. —quizá antes[1]— y afectó sólo a un muy reducido grupo de comunidades humanas. A lo largo de la historia muchas otras, incluso en los tiempos presentes, viven dentro de una formación político-jurídica que nada tiene que ver con la forma estatal[2]:

> «Los antropólogos modernos saben algo que ni Platón ni Aristóteles, ni Hobbes ni Rousseau sabían. Todos estos y otros innumerables comentaristas de la naturaleza humana y del problema de la civilización (excepto Marx y Engels)[3] equiparaban gobierno y civilización con la propia sociedad, y la precivilización era entendida como algo anárquico[4], con la gente constreñida por la naturaleza en vez de estarlo por las instituciones culturales[5]. Pero ahora nosotros sabemos que más de un noventa y nueve por ciento de la historia humana del pasado (y para una parte de la población mundial incluso de la historia actual) transcurrió en sociedades que no se gobernaban a sí mismas mediante sistemas de control legales, institucionalizados. Sin embargo, la sociedad primitiva no era una sociedad anárquica, porque la conducta social estaba notablemente constreñida».

Tampoco —y en íntima relación con lo anterior— hay que esperar al Estado para ver surgir el Derecho. Todas las sociedades humanas, desde las más elementales o primitivas hasta las más complejas, se estructuran de acuerdo con un ordenamiento jurídico. Puede decirse que el Derecho es la *forma* de las sociedades, sean o no estatales. La vida social humana se funda en el lenguaje y éste necesariamente contiene y produce unas normas de naturaleza ético-jurídica. Lenguaje[6], organización política y

Derecho son los fundamentos de cualquier sociedad. Esta correlación supo detectarla Aristóteles (aunque limitada en cuanto a su evolución hacia la *polis* como término final y necesario), *Política* I, 2, 1253a[7]:

> *[…] y el hombre es el único animal que tiene palabra*[8]*. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega a tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria en estas cosas constituye la casa y la ciudad.*

Es opinión extendida que el Estado hace su aparición en la Baja Mesopotamia, en la fase que toma su nombre de la ciudad de Uruk[9], una ciudad que en torno al 3300 a. C. ocupaba 250 hectáreas y tenía una población estimada de 20.000 habitantes[10]. Precisamente esta conjunción entre la ciudad y el Estado dará lugar a la categoría teórica del Estado-ciudad, postulada —según la opinión mayoritaria pero no unánime— como primera forma histórica de la organización estatal[11]. Ésta, por lo demás, puede surgir de manera independiente en diversas zonas del planeta, aunque se entiende que el modelo estatal, una vez hecho presente, supone necesariamente un estímulo[12] para otras sociedades, las cuales podrán adoptar esta forma política por un mecanismo de imitación[13], acortando en su caso la que podría haber sido una evolución mucho más compleja. En todo caso, como veremos más adelante, el Estado-ciudad, al menos en el ámbito de la Italia central de comienzos del primer milenio a. C. se vio precedido por un tipo de organización también estatal, el denominado proto-Estado, del que trataremos en su debido momento.

El Estado-ciudad[14]: una categoría clave de la que deberemos ocuparnos con detenimiento a lo largo de esta obra porque, siendo la forma estatal propia del mundo antiguo[15], según la tesis propuesta en su formulación más clara por G. Childe, suscita sin embargo variadas controversias entre los especialistas[16].

En todo caso, para recordar lo obvio, el nacimiento del Estado no produjo una evolución general, un movimiento histórico universal, hacia este tipo de formación política. No existe nada parecido a una *fuerza histórica* de carácter irresistible que lleve a cada una de las comunidades políticas identificables a culminar una evolución más o menos extensa en el tiempo que deba finalizar en el nacimiento del Estado. Es más, algunos autores han subrayado de manera específica que el fenómeno estatal nació como consecuencia de un «extraordinario ejercicio de la facultad racional» que no pudo sino ser el resultado de un hallazgo excepcional debido a una o a varias personas[17]. Se entiende entonces que, de acuerdo con esta posición extrema, el Estado nació sólo una vez. Su reaparición en otras sociedades distintas de esta primera sería la consecuencia del mecanismo de la *difusión*. Otras posturas algo más moderadas se aferran, sin embargo, a esta idea de la *rareza* del Estado. De modo que el estudio de su origen no podría plantearse desde una perspectiva general, propia de cualquier método científico, porque en cada caso los factores que explicarían el surgimiento de la forma estatal serían irrepetibles y únicos[18]. No habría, por tanto, posibilidad alguna para un modelo explicativo universal, el cual diera cuenta —admitiendo lógicamente las particularidades históricas de cada caso— del nacimiento del Estado. Este tipo de corrientes particularistas, predominantes en la primera mitad del siglo XX, en la senda abierta por F. Boas, defensoras del difusionismo[19], negaban (aunque con muchos matices) los desarrollos evolucionistas propios de la antropología social decimonónica (Maine, Bachofen, Tylor, Mclennan, Morgan y su vulgarización dentro del pensamiento marxista debida sobre todo a Engels, para citar sólo algunos de estos admirables *padres fundadores*).

Por el contrario, a partir de mediados de la pasada centuria volvió a abrirse paso la teoría de la evolución de la formas so-

ciales, postura que suele ser denominada *neoevolucionista*, depurada de los excesos y errores decimonónicos, aunque ahora se halle también sometida a discusión[20] Estas tesis restauran la posibilidad teórica de encontrar un modelo de desarrollo dinámico que vaya desde las formas más elementales de organización política hasta el Estado. Este nuevo paradigma tuvo un primer impulsor en la obra de L. A. White: uno de sus libros más influyentes, publicado en 1959, lleva además un título muy sugestivo para los intereses de nuestra investigación: *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*[21]. No era la primera vez (ni la última) que el nombre de Roma se colaba en las reflexiones de la investigación de la antropología social y política: el caso de L. H. Morgan, como se verá, había sido mucho más decisivo y la influencia de su modelo nítidamente evolucionista llega hasta nuestros días. Pero cabe decir que la formación filológica e histórica de muchos de estos investigadores, sobre todo los de la primera generación, provocaba casi de modo espontáneo las referencias continuas a Grecia y a Roma.

En la actualidad, El paradigma evolucionista encuentra resistencias teóricas que se concentran ahora más en la valoración de la forma urbana, de la ciudad, que del Estado, pese a que en muchas reflexiones ambos conceptos parecen utilizarse como sinónimos o, al menos, como denotadores de aspectos muy próximos de una misma realidad. Por otra parte, el debate sobre la evolución social parece haberse trasladado desde la antropología a la arqueología[22], de modo que podría decirse que estamos ante una tercera fase de las teorías evolucionistas, tras la primera del siglo XIX y el neoevolucionismo de mediados del siglo XX. Uno de los focos de atención se ha centrado en los últimos tiempos en el debate provocado por la valoración de los yacimientos de la cultura o la sociedad de Trypillia. Éstos —contabilizados en un número de casi 200— se sitúan dentro de

una zona de unos 200.000 km[2],extendidos por territorio de las actuales Ucrania[23] y Rumanía, aproximadamente entre el 4800 y el 2800 a. C. Algunos de estos centros tienen unas dimensiones muy grandes: Nebelivka, 236 ha; Taljanky, 320 ha. Para un sector de la investigación estas realidades arqueológicas pondrían en cuestión el propio concepto de ciudad y su utilidad descriptiva. B. Gaydarska[24] particularmente propone una deconstrucción de la categoría de lo urbano, demasiado ligado a concepciones que ahora, en las últimas líneas de la metodología de investigación, estarían superadas. Con el término «ciudad» se describen realidades muy distintas, de manera que sería más adecuado utilizar una terminología plural, que distinga entre los diversos modelos que ofrece la arqueología y la historia en diversas áreas geográficas. La categoría de ciudad, de ciudad-Estado, derivada de la *polis* griega sería «eurocéntrica» y perturbadora. Es una argumentación muy en la línea del pensamiento contemporáneo, autocrítica respecto a las propias tradiciones culturales, sugestiva pero al mismo tiempo exagerada, dado que cualquier lengua je científico necesita de conceptos generales para hacerse comprender. Es, además, una argumentación que recuerda las anteriores corrientes particularistas aplicadas al origen del Estado, marginando los indudables aspectos comunes que aparecen en el fenómeno urbano: por ejemplo, una ocupación con relati vamente alta densidad demográfica[25] o el control sobre un territorio circundante. También entra en juego la exigencia de una cierta continuidad en el tiempo, que en el caso de los «mega sites» antes aludidos no pasa de los 150 años, pero que en otros casos se prolongan durante siglos y llegan incluso hasta la actualidad. El problema teórico que plantean estos asentamientos radica sobre todo en la precocidad de su desarrollo y en las dimensiones de los mismos. Algunos autores, como M. Videiko[26] no dudan en describir estos yacimientos como los restos de centros protourbanos. La falta de monu-

mentos o de escritura no puede ser considerada como obstáculo para esta interpretación, la cual, nos sitúa frente a los límites de la opinión tradicional. Estas opiniones se enmarcan dentro de un movimiento general. En un sector de los estudios actuales de prehistoria y de arqueología se detecta una tendencia a adelantar en el tiempo el nacimiento de la forma estatal, a la que se alude con una terminología variada: proto-Estado, proto-ciudad, Estado temprano (*Early State*), jefatura compleja, (terminología de la que nos ocuparemos a lo largo de estas páginas) en un intento por depurar su uso, pese a que cada autor parece optar por el empleo de un vocabulario específico y no parece que esta variabilidad terminológica vaya a modificarse, porque es signo de concepciones diversas sobre la génesis del Estado y de las situaciones políticas anteriores a éste. Para la descripción de un tipo de urbanismo descentralizado y alejado de los parámetros propuestos en su modelo por G. Childe se ha llegado a proponer un neologismo, *rurban*: estaríamos ante otro tipo de «ciudad», con una pauta residencial muy alejada del modelo de Uruk, considerado el tipo clásico[27]; este fenómeno sería —sólo en cierta medida— semejante al del protourbanismo de Italia central en torno al 900 a. C.

---

1 Algunos autores —no sin controversia— asignan caracteres propios de las sociedades estatales a comunidades situadas antes de este IV milenio a. C. Es el caso —para citar un solo ejemplo aunque relevante— de la valoración realizada por M. Videiko respecto a la cultura Trypillia extendida por las actuales Rumanía y Ucrania, desde la segunda mitad del V milenio a. C.: Videiko (2011). El estudio de esta cultura resulta ser relevante para la materia de nuestra investigación, pues podría aclarar la fase temprana del desarrollo de la expansión de los indoeuropeos y, de esta forma, modificar en alguna medida el cuadro general de la prehistoria europea.

2 SERVICE (1990), p. 23.

3 En la interpretación abierta por J. J. Bachofen y L. H. Morgan.

4 Son conocidas las palabras de Hobbes para describir esta situación caótica: «Y lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer de muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta», HOBBES (2002), p. 115.

5 Mejor que «culturales» habría que decir «jurídicas».

6 GODELIER (1998), pp. 34-49; CASTRESANA (2007), pp. 11-17.

7 Traducción de M. García Valdés, en su edición de la *Política* en Editorial Gredos, 1994.

8 Existe una relación estrecha entre la definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* y la de ser vivo capaz de discurso, *zoon logon ekhon*; en opinión de ARENDT (1993), p. 40, las traducciones latinas, *animal sociale* y *animal rationale* no respetan el significado primero de estas expresiones. Por otra parte, la defensa de la idea de la tendencia natural del hombre a vivir en asociación excluye la necesidad de acudir a la idea de contrato como fundamento de la convivencia: PANI (2010), p. 33.

9 LIVERANI (2006), pp. 10 y 99: «La preferencia por el caso de Uruk en el estudio del origen de la organización estatal se debe, por lo general, a su carácter claramente primario. Al ser el más antiguo de todos, el proceso de estatización de la Baja Mesopotamia no pudo inspirarse en otros procesos anteriores capaces de influir en él. Los casos de estatización secundaria, mucho más numerosos, no nos revelan los momentos iniciales, esenciales e incontaminados del mecanismo, pues pudieron estar contaminados por fenómenos de imitación, complementariedad o parasitismo de un modelo previo. Robert Adams, para hacer un estudio que fuese comparativo pero basado en casos estrictamente primarios, tuvo que conformarse con cotejar el caso mesopotámico con el mesoamericano, pues no sólo Egipto y el valle del Indo eran razonablemente secundarios con respecto a Uruk, sino que incluso el lejano foco chino pudo haber tenido algún contacto —indirecto, a través de Asia central— con Oriente Próximo; cfr. GARCÍA SANJUÁN —SCARRE— WHEATLEY (2017), pp. 251-257, que contraponen el caso mesopotámico a los asentamientos ibéricos, bien estudiados, como ocurre en el caso de Valencina de la Concepción (Sevilla): de similar tamaño (o incluso más grandes), surgidos a finales del IV milenio a. C., pero carentes de una densidad poblacional adecuada e incluso quizás de una ocupación permanente, datos que excluyen su carácter urbano, pese a la presencia de una compleja organización político-social; otro elemento diferencial respecto al proceso de urbanización mesopotámico radica en que en el «mega site» de Valencina (más de 450 ha) se produjo un colapso de su sistema social (en torno al 2400-2300 a. C.) frente a la continuidad histórica de muchas ciudades mesopotámicas. No obstante, conviene añadir que otras interpretaciones del yacimiento de Valencina de la Concepción se apartan claramente de la anterior: estaríamos ante un centro no estacional, con una clara sectorialización dual en la que se observa una zona de necrópolis y un sector habitacional/productivo, separados por un gran foso; el estudio de los restos arqueológicos, en especial de las formas de inhumación, permitirían hablar de una sociedad fuertemente jerarquizada con caracteres propios de los Estados prístinos: LÓPEZ ALDANA y PAJUELO PANDO (2014), p. 116. Estas reflexiones traídas aquí exclusivamente con la intención de suministrar algunos elementos de comparación deben integrarse con lo que exponemos en el texto sobre los «mega sites» de Trypillia en el actual territorio de Ucrania y Rumania.

10 YOFFEE (2007), pp. 43 y 211.

11 La opinión según la cual Egipto fue una civilización, un Estado, sin ciudades se encuentra ahora sometida a discusión: YOFFEE (2007), p. 47. Sobre las relaciones entre la noción de Estado y la ciudad, disociables pero unidas necesariamente en el concepto de *polis*: HANSEN (2006), pp. 137-146.

12 Vienen a la memoria unas acertadas palabras de H. S. Maine en su *Early Law and Custom*, advirtiendo sobre la universalidad de la *imitación política*: todo modelo estimado como valioso es objeto de esta facultad mimética que afecta de modo especial a las instituciones políticas. La imitación de las instituciones supone un factor corrector del principio evolucionista: MAINE (1883), pp. 284-285.

13 Siguiendo la conocida distinción de FRIED (1967), p. 111, hablamos de Estados prístinos en los poco numerosos casos en los que éste surge exclusivamente sobre la base de factores internos, sin influencias del exterior; HARRIS (2014), pp. 120-147.

14 En esta obra utilizamos la expresión Estado-ciudad (que sirve para distinguirlo de otras posibles formas estatales como, por ejemplo, el Estado-nación moderno; y que debe diferenciarse de la categoría del proto-Estado —o centros protourbanos —, que utilizaremos en la segunda parte de este libro. Respecto a la fórmula utilizada, Estado-ciudad o ciudad-estado, resultan oportunas estas palabras de Finley (2000) 37: «La expresión "ciudad estado" que acabo de usar refiriéndome a Aristóteles es una convención inglesa para traducir la palabra griega *polis*. Esta convención, como su equivalente alemán, *Stadtstaat*, fue ideada (no sé cuándo ni por quién) para resolver una confusión terminológica en el griego antiguo: la palabra *polis* se usaba en la antigüedad tanto para "ciudad" en su sentido estricto como para "ciudad-estado" en su sentido político. Cuando Aristóteles examinaba las condiciones adecuadas para situar un ciudad, escribía *polis*, la palabra que usó cientos de veces en la *Política*, para su tema principal, que era la ciudad-estado, no la ciudad. No tenía motivos para temer que sus lectores se equivocaran, como se lo permiten los historiadores modernos». Un poco más preciso y divergente es Hansen (2006) 147-148: «El término inglés "city-state" fue probablemente acuñado en 1885 como traducción del término alemán *Stadtstaat* en relación con la traducción al inglés de J. Bluntschli, *Allgemeine Staatslehere,* 6.ª ed., 1875, como *Theory of the State* (Londres, 1885). El término alemán, *Stadtstaat* fue probablemente acuñado en 1842 como traducción del danés *Bystat* (*by, town*) en relación con la traducción al alemán de un libro de J. N. Madvig (…)».

15 La urbanización es una de las características esenciales de la formación de los Estados, pero en el sentido de que la centralización estatal conlleva la aparición de la ciudad; vid. FULMINANTE (2014), pp. 8 y 18: la centralización del proto-Estado produce el Estado-ciudad.

16 Vid. para la propuesta sobre aglomeraciones «urbanas» o «protourbanas», fruto de un tipo distinto de centralización respecto al modelo clásico (y la propuesta del término *controlled social agglomeration*): J. MÜLLER, *From the Neolithic to the Iron Age Demography and Social Agglomeration: The Development of Centralized Control?*, en FERNÁNDEZ-GÖTZ-KRAUSSE, 2016, pp. 106-124.

17 L. F. WARD, *Dynamic Sociology*, vol. II, Nueva York, 1883, p. 224: citado en CARNEIRO (2012), p. 5.

18 CARNEIRO (2012), p. 6.

19 HARRIS (1993), pp. 218-251; YOFFEE (2007), p. 9.

20 FULMINANTE (2014), pp. 11-19.

21 El título del libro de L. A. White promete un contenido que no se cumple en el texto por lo que respecta al caso romano; podríamos añadir una crítica, que más tarde desarrollaremos, sobre su concepto de Derecho: WHITE (1959), p. 232. Debe ser citado también J. STEWARD, *The Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, publicado en 1955.

22 FULMINANTE (2014), p. 10.

23 En una época y zona geográfica que plantea el problema no resuelto de la relación de esta cultura con el mundo indoeuropeo.

24 GAYDARSKA (2016); una valoración de este artículo en RAJA (2016).

25 R. FLETCHER, por ejemplo, en su «Low-density, agrarian-based urbanism: a comparative view», publicado en *Insights*, 2 (4), pp. 2-19 —tomo la referencia de

GAYDARSKA (2016), p. 55— acuña y utiliza la categoría del *low-density urban centre*, a la que se une un criterio territorial: a partir de las 100 ha aparecen los Estados (o ciudad-Estados) agrarios.

26 La referencia a este autor puede consultarse en GAYDARSKA (2016), p. 57.

27 J. CHAPMAN y B. GAYDARSKA, *Low-Density Urbanism: The Case of the Trypillia Group of Ukraine*, en FERNÁNDEZ-GÖTZ y KRAUSSE, 2016, p. 98.

EL MODELO NEOEVOLUCIONISTA SOBRE LAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA. FAMILIAS Y BANDAS

Volvamos ahora al modelo clásico aplicado generalmente por la antropología social desde mediados del siglo XX y por la arqueología para identificar las diversas fases que pueden ser identificadas en las sociedades humanas por lo que respecta a su estructura política[28]. Nos situamos en una perspectiva absolutamente genérica, con el ánimo de presentar un cuadro orientado para servir de elemento previo que pueda hacer comprensible el desarrollo posterior de esta obra. Inevitablemente se irán anticipando algunos aspectos de la evolución específica romana, entre otros motivos porque el ejemplo de Roma suele aparecer con frecuencia en estas materias, utilizado incluso por autores muy alejados del mundo antiguo. Este examen nos parece necesario para que nuestro estudio pueda aprovechar estos tipos ideales, imperfectos pero útiles en cualquier investigación como la acometida en estas páginas. Todo ello sin perjuicio de que posteriormente se realicen algunos ajustes y de que se propongan otras tipologías, como la que utilizó para Italia central R. Peroni. Añadiremos, además, una especial consideración sobre la existencia y funciones de la familia nuclear; y una nota sobre las relaciones entre el Derecho y el Estado.

Siguiendo a Service y a Renfrew-Bahn, en la línea que de las aportaciones de estos autores realiza Fulminante[29], distinguiremos cuatro niveles básicos: banda, sociedad segmentaria, jefatura (*chiefdom*) y Estado. Esta clasificación, pese a las críticas que suscita por parte de algunos autores, puede considerarse la más común en el estado actual de la investigación.

La primera formación organizativa de los grupos humanos es la banda. Se entiende que durante el Paleolítico[30] ésta fue la forma política universal conocida por el hombre. Sus integrantes se dedican a la caza, pesca y/o recolección. Existe una división del trabajo por sexos. Por lo general, se trata de un conjunto flexible[31] de no más de cien individuos, frecuentemente muchos menos. A pesar de que la banda es el más simple de los niveles sociales, contiene en su interior unidades perfectamente identificables. Se trata de la familia nuclear[32] (padre, madre e hijos), basada por regla general en un matrimonio monógamo[33], a la que suele añadirse la denominada familia extensa, cuando varias familias nucleares se agrupan residencialmente de manera estable[34]. Rige un tipo de parentesco de carácter bilateral, al dar relevancia tanto a la línea paterna como materna, parentesco que une de una manera más o menos precisa a todos los miembros del grupo. Sin entrar ahora en el debate sobre el carácter estrictamente político de la familia nuclear, lo que resulta evidente es que los hijos se hallan subordinados a los padres, y que éstos utilizan un sistema de castigos y recompensas. Se pueden identificar tres niveles de integración social residencial: la familia (nuclear y extensa), el campamento y, en su caso, la red regional que agrupa varios campamentos[35]. Junto a estas unidades de residencia, aparecen lo que se pueden llamar «hermandades» o «asociaciones», formas de unión no permanentes que reúnen a ciertos individuos con fines variados, como la práctica de la magia o la caza.

Estos grupos que forman la sociedad de banda son móviles y, en consecuencia, sus asentamientos no permiten ninguna continuidad duradera ni en tiempo ni en el espacio. El nomadismo implica la ausencia del presupuesto esencial para que aparezca el concepto de propiedad familiar o individual de la tierra, pero sí cabe identificar un difuso derecho de propiedad-soberanía sobre el territorio[36]. Es destacable señalar que existe,

aunque sea frecuentemente omitida (o poco valorada) en los análisis teóricos[37], la propiedad individual o familiar sobre el refugio, cueva o cabaña que sirve de vivienda, los alimentos, los objetos de uso (armas, redes, adornos, etc.) e incluso sobre bienes productivos como árboles[38] o zonas concretas de pesca. Cabría afirmar como principio general que estas sociedades conocen la propiedad privada individual[39] y familiar de los bienes muebles[40] y castigan con severidad hurtos y robos[41]. Recordemos que los grandes debates teóricos sobre la propiedad, en el que intervienen filósofos, sociólogos, antropólogos e historiadores de varias disciplinas se centran en la propiedad de la tierra.

Dentro de esta línea de pensamiento que podemos llamar minoritaria respecto a la presencia de la propiedad individual en los comienzos de la sociedad se sitúa un autor que, desde el estudio del Derecho Romano, se muestra especialmente interesado por los problemas de los orígenes de alcance más general. Nos referimos a P. Bonfante, al que volveremos más veces en esta obra (y muy pronto para criticar algunas de sus premisas). Pues bien, el maestro italiano[42] supo detectar y valorar adecuadamente la propiedad individual en los grupos menos evolucionados, planteando así adecuadamente su investigación sobre el surgimiento y desarrollo de los diversos tipos de dominio. Esta propiedad individual sobre bienes muebles (el antecedente lejano —en nuestra opinión lejanísimo— de la *res nec mancipi* romana) tenía en los primeros tiempos un carácter prevalente respecto a la propiedad social o colectiva que, en el futuro, en su proyección sobre la tierra, cuando las sociedades basen su vida económica en la agricultura, alcanzará un evidente predominio económico. En las primeras fases del desarrollo político-social la propiedad colectiva alcanza sólo un carácter embrionario[43] y ello siempre que se acepte la presencia de una cierta territorialidad en la vida económica y jurídica de las sociedades de banda.

Por lo demás, este tipo de propiedad familiar e individual tuvo que ser objeto de sucesión *mortis causa*. Un tipo de sucesión determinada por la concepción del grupo familiar como conjunto integrado por vivos y difuntos, en el que los primeros se asemejan en cierta medida al modelo de los administradores que tienen el deber de velar por la continuidad de la realidad familiar. No parece que en este esquema haya sitio para el testamento, aunque se trate de un ámbito muy poco explorado por la antropología jurídica[44]. La herencia primordial debió verse modelada por la universal creencia en la inmortalidad de los difuntos y en las exigencias planteadas por su culto[45]. La consideración de los antepasados como miembros *activos* de la familia provoca fuertes limitaciones en la posibilidad de la enajenación del patrimonio familiar, fenómeno que alcanzará su máxima intensidad en fases posteriores, en sociedades que hayan llegado a conocer la propiedad de la tierra. No obstante, los bienes de pertenencia individual pueden ser objeto de donación y ésta puede asumir en muchos casos una finalidad *mortis causa*.

Asimismo, en la sociedades de bandas, de carácter nómada, el culto a los antepasados puede estar fijado en lugares concretos del territorio. Creencia que en el caso de los aborígenes australianos está vinculada con la de la preexistencia del alma antes del nacimiento y la vuelta de ésta al lugar de origen, geográficamente localizado[46]. El lugar donde moran los difuntos/espíritus aporta un principio de estabilidad frente al nomadismo y tuvo que contribuir al fortalecimiento de la idea de la propiedad-soberanía comunitaria sobre el territorio.

A los rasgos anteriores conviene añadir que en las sociedades de banda aparecen figuras especializadas —al menos a tiempo parcial— en funciones religiosas (chamanismo) y líderes «políticos» informales y no permanentes para tareas concretas como las expediciones de caza o la guerra[47]. Esta dualidad del ejercicio del poder político parece ser, por tanto, un rasgo

genético de las comunidades humanas. En todas ellas podemos encontrar la figura del líder político y del «sacerdote». Incluso cuando ambas competencias se unifican en determinados cargos (como puede ocurrir en las jefaturas y en las fases iniciales del Estado), la dicotomía entre lo secular y lo religioso, aunque sean realidades interconectadas, puede ser identificada con relativa facilidad.

Llegados a este punto resulta esencial señalar que la banda, como forma de organización social, conoce y se rige por un tipo de Derecho propio, obviamente muy alejado de la clase de Derecho con el que estamos familiarizados. La falta de formación histórico-jurídica (o la utilización de un concepto muy restringido de Derecho) ha llevado a muchos antropólogos sociales a negar sin más la posibilidad del Derecho en estas sociedades primitivas. Sin embargo, el Derecho está presente para quien sepa detectarlo: ello es así porque tanto en el ámbito familiar como en el de la banda como unidad compleja se identifican un conjunto de sanciones y castigos (desde el ridículo[48] hasta el ostracismo[49] y la muerte)[50], que es la señal inequívoca de lo jurídico. Sanciones impuestas dentro de la familia o por el conjunto de la comunidad, habitualmente actuando como *multitud*[51] y/o dirigida en estas funciones por los miembros más ancianos[52].

---

28 Una crítica virulenta a este modelo neoevolucionista puede encontrarse en: YOFFEE (2007), pp. 20-41.

29 RIBAS ALBA (2015), pp. 135-203; MAIR (1970); JOHNSON y EARLE (2003); SERVICE (1990); RENFREW y BAHN (2004); FULMINANTE (2014), p. 12, cuyo cuadro sintético utilizamos en el texto. Para el caso de la banda, utilizamos también, Service (1984).

30 JOHNSON y EARLE (2003), p. 92.

31 De acuerdo con un patrón cíclico de agregación y dispersión: JOHNSON y EARLE (2003), p. 65.

32 Resulta muy relevante subrayar el carácter universal de la familia nuclear: institución que existe en todas las sociedades conocidas: LOWIE (1920), p. 64; MURDOCK (1965), p. 2, famoso por su estudio comparativo de unas 250 sociedades conocidas; este dato esencial aparece a menudo oscurecido en el tratamiento que se hace de las formas políticas incluso cuando no se adoptan de modo expreso las posturas evolu-

cionistas o marxistas propias del siglo XIX, contrarias a la existencia inicial de la familia nuclear. La hipótesis evolucionista decimonónica mantiene aún sus partidarios: así, por ejemplo, en el ámbito de los estudios romanísticos, FRANCIOSI (1978), p. 19, impugna el que denomina «dogma de la familia monogámica con base patriarcal como célula fundamental (y primordial) de la organización humana». ENGELS (2013), p. 179, escribe de «una economía doméstica común que es comunista», una afirmación que contradice los datos empíricos que proporciona la etnología familiar de las sociedades primitivas pre-estatales.

33 WHITE (1959), p. 75: la poligamia florece sólo en sociedades más desarrolladas.

34 SERVICE (1984), pp. 55-62.

35 JOHNSON y EARLE (2003), p. 97.

36 JOHNSON y EARLE (2003), pp. 97-98. Más expeditivo se muestra GLUCKMAN (1978), pp. 109-110: «Parece ser que aun la banda más simple de cazadores se considera a sí misma como la propietaria de un determinado territorio, aun en el supuesto de que los límites no estén siempre bien definidos. Esto sucedía ciertamente entre los aborígenes de Australia, los esquimales y los indios americanos: y recientemente Schapera ha expuesto con claridad que este principio tiene plena aplicación a los "Bushmen" y Bergdama de África del Sur. Afirma que cada una de las comunidades de esos pueblos reclama el derecho exclusivo sobre un determinado territorio, lo mismo que el derecho a dirigir sus asuntos con independencia del control externo. Sus miembros recorren todo el territorio, procurándose continuamente comida, y algunas familias cambian de residencia en diferentes direcciones, se unen a otras y después vuelven a reunirse con algunos de sus parientes más próximos».

37 Centrar la atención de manera casi exclusiva en las formas de propiedad de la tierra tiene como consecuencia (quizá inadvertida) poner el *comienzo* de cualquier investigación histórico-jurídica en una fase que no se corresponde con la historia global de la propiedad, por dejar fuera del marco de atención la sociedad de banda y, según estamos viendo, excluir así la prioridad histórica de la propiedad individual y familiar. Ésta es la crítica que cabe realizar de obras como la muy influyente de P. Grossi, *Un altro modo di possidere*: GROSSI (1977). El planteamiento del autor italiano se explica como una reacción frente a los excesos reales e hipotéticos de otra línea de investigación (de raíz liberal) reacia a cualquier tipo de presencia del principio comunitario en el ámbito de la propiedad. Se añade además que los historiadores del Derecho europeo tienen asimilada una noción muy elemental y reductiva (en concepto y en cronología) de la propiedad romana, presentándola casi siempre con unos rasgos individualísticos que son más propios de la *interpretación* pandectística que del propio ordenamiento jurídico romano, el cual, siempre, pero sobre todo en las primeras fases de su evolución, conoció una propiedad (y una libertad testamentaria) no absoluta sino delimitada por toda suerte de exigencias basadas en condicionamientos comunitarios. Si no se tienen en cuenta tales condicionamientos la contraposición entre lo romano y lo germánico actúa casi como un principio de fondo que condiciona de antemano las posibles conclusiones, nunca sometido a discusión, un principio que, pese a la claridad aparente que aporta en la argumentación, termina por oscurecer por completo el tratamiento de la concepción romana de la propiedad de la tierra.

38 Como ocurre en el Derecho de los Ifugao: BARTON (1969), pp. 34-35.

39 Tipo de propiedad que, como demuestran los depósitos de ajuar funerario, puede ser considerada en algunos casos como intransmisible por ser o constituirse como de carácter personalísimo. Vid. SAHLINS (1974), p. 264.

40 SÁNCHEZ MOLINERO (1997), p. 71: «el sentido de la propiedad sobre los bienes de uso personal tales como ropas, armas, etc. Ha existido siempre, incluso en las sociedades más igualitarias y primtivas». Esta propiedad privada sobre los bienes muebles se halla sometida a limitaciones muy intensas, regidas por un principio de generosidad forzada derivado de las exigencias de la cooperación y de la reciprocidad: HOEBEL (1964), p. 143.

41 BARTON (1969), pp. 78-80; GLUCKMAN (1978), p. 81.

42 En *Forme primitive ed evoluzione della proprietà romana*, en BONFANTE (1926a), sobre este punto, pp. 262-267.

43 Seguimos la óptima síntesis de los planteamientos bonfantianos realizada por CAPOGROSSI COLOGNESI (1994), pp. 222-224.

44 BARTON (1969), p. 47, recoge la ausencia de testamento entre los Ifugao, una sociedad primitiva, pero que ha superado en nivel de la banda.

45 El culto a los antepasados debe ser considerado un rasgo universal de las sociedades primitivas y arcaicas: TYLOR (1981), p. 193: «El culto de los manes es una de las grandes ramas de la religión de la humanidad. Sus principios no son difíciles de comprender, porque conservan claramente las relaciones sociales del mundo de los vivos. El antepasado muerto, que ahora se ha convertido en una divinidad, va, sencillamente, a proteger a sus propios familiares y a recibir de ellos pleitesía y servicios, igual que antes; el jefe muerto, sigue velando por su propia tribu, conserva todavía su autoridad socorriendo a sus amigos y haciendo daño a sus enemigos y continúa recompensando al bueno y castigando severamente al malo»; en la medida en que esta creencia es universalmente compartida por una sociedad, podríamos plantearnos sus implicaciones jurídicas, dado que el sistema de premios y castigos atribuido a los difuntos (sanciones), en la medida en que pueda ser identificado para el caso concreto por algún medio ritual (mediante una forma de proceso), provoca consecuencias no sólo de tipo teórico, sino que se proyectan en el plano de la reacción práctica de la comunidad sobre el afectado; HOEBEL (1964), pp. 260-261; RIBAS ALBA (2015), pp. 173-174. Aunque referido a sociedades que han superado el nivel organizativo de la banda, puede leerse con provecho el capítulo titulado *Ancestor-Worship and Inheritance* de MAINE (1883), pp. 78-121, donde se hace evidente que el culto a los difuntos determina el Derecho hereditario en una medida difícilmente comprensible desde parámetros modernos.

46 ELKIN (1981), p. 221.

47 HOEBEL (1964), p. 82; GLUCKMAN (1978), pp. 111-112.

48 De gran importancia en este tipo de sociedades *face to face*, absolutamente condicionadas por la opinión pública y por la necesidad de la cooperación y la reciprocidad. Sobre los rasgos esenciales de la denominada cultura de la vergüenza, que debe estimarse especialmente operativa en las sociedades más primitivas: CANTARELLA (1979), pp. 67; 85; (2010), pp. 11-12.

49 SÁNCHEZ MOLINERO (1997), p. 44, el cual se inclina la solución que ve el orden social de estas sociedades como fundado en un orden moral (añadimos nosotros: no jurídico entonces).

50 POST (1906), p. 149; SERVICE (1984), p. 64.

51 RIBAS ALBA (2016), pp. 48-49.

52 HOEBEL (1964), p. 302, rasgo que hace que pueda hablarse a estos efectos de una geronto cracia.

ESTADO Y DERECHO[53]

En un estudio considerado clásico sobre los Nuer, modelo de sociedad segmentaria (o tribal), pueblo de pastores en todo caso anterior al Estado, E. E. Evans-Pritchard escribe[54]: «La palabra "jefe" puede ser una denominación engañosa, pero es lo suficientemente imprecisa como para que la conservemos, a falta de una palabra más adecuada; el jefe es una persona sagrada pero carece de autoridad política. En realidad, los Nuer carecen de gobierno y podemos calificar su estado de anarquía ordenada. Asimismo, carecen de Derecho, si por este término entendemos juicios celebrado por una autoridad independiente e imparcial que tenga también poder para imponer sus decisiones»; y más adelante[55]: «En sentido estricto, los Nuer carecen de Derecho. Existen compensaciones convencionales por perjurio, adulterio, pérdida de un miembro, etcétera, pero no existe una autoridad con poder para fallar con respecto a esas cuestiones o imponer el cumplimiento de un veredicto». Sin embargo, el autor describe procedimientos de arbitraje, en particular el llevado a cabo ante los ancianos de la aldea o ante el *jefe piel de leopardo* como mediador[56] que —en nuestra opinión— deben ser considerados de carácter jurídico, descritos con precisión por el autor, el cual termina por decidirse sobre este problema hablando de «Derecho», con comillas, para volver a subra yar que no estamos ante un procedimiento legal o ante instituciones legales, sino más bien ante un mecanismo de resolución de conflictos por medio de acuerdos entre las partes[57]. Esta visión debe complementarse con la del reconocimiento de la existencia de un poder de disciplina[58] dentro de la familia nuclear y extensa que ha de ser considerado también —en nuestra opinión— de carácter jurídico, a pesar de la opinión común que tiende

a marcar un límite entre familia y política, con lo cual queda *a priori* y erróneamente excluida la posibilidad de introducir elementos jurídicos en la estructura familiar[59]. Para muchos antropólogos e historiadores del Derecho, la esfera política empieza donde acaba la del parentesco[60]. Este criterio lleva a la exclusión de la posibilidad del Derecho antes de la aparición del Estado. En el pensamiento marxista esta idea produce a su vez una conclusión de tipo «profético»: la idea de la futura desaparición del Estado, la cual dentro de esta lógica llevará consigo la del Derecho. Esto escribe Engels[61]:

> «Por tanto, el Estado no ha existido eternamente. Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción del Estado ni de su poder. Al llegar a cierta fase del desarrollo económico, que estaba ligada necesariamente a la división de la sociedad en clases, esta división hizo del Estado una necesidad. Ahora nos aproximamos con rapidez a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como aparecieron en su día. Con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder, al museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce».

La desaparición del Estado supondría una vuelta al mundo del *paraíso gentilicio*, en acertada expresión de E. Luque[62] en su comentario introductorio al libro de Engels, anterior a la propiedad privada, a la herencia y a la familia patriarcal moderna. Sin embargo, este retorno a la sociedad pre-estatal presenta graves problemas interpretativos, porque la descripción simplificada que de ésta aparece en la obra de Marx y, en particular, en la de Engels aquí considerada, se sustenta en un desconocimiento muy grave de las sociedades anteriores al Estado, presentadas esquemáticamente, sin graduación de los diversos tipos y, en el fondo, sin ningún tipo de interés específico por ellas. En palabras de M. Harris[63]: «Cuando Marx y Engels declaran en la primera línea del *Manifiesto comunista* que "la historia de toda la sociedad que ha existido hasta aquí es la historia de

la lucha de clases", la inmensa categoría residual de la prehistoria durante la que las clases no existieron queda borrada de un plumazo, y no solamente porque se trate de sociedades sin clases, sino porque se había convenido que esas sociedades carecían de interés y no podían explicar nada».

A la relación entre el Estado y el Derecho en el pensamiento marxista ha dedicado E. Cantarella una reflexión de sumo interés[64], con la finalidad de mostrar que esta opinión común acerca del marxismo, según la cual éste considera que el Estado y el Derecho son realidades que aparecen juntas, no se ajusta del todo a la realidad, porque se acepta un Derecho anterior al estatal. Sin embargo, los textos aportados de Marx, Engels y Lenin no alcanzan a desmontar esta *communis opinio*. Al desinterés por la prehistoria y la antropología cultural hay que sumar en estos tres autores el desinterés por el Derecho, lógico por otra parte en un pensamiento fundado en el determinismo económico. Además, habría que añadir que, dado que Engels adopta el modelo evolutivo de la familia realizado por Morgan, habría en todo caso un período fundacional, el de la horda promiscua, en el que el Derecho no estaría presente. Esta concepción poco comprensiva hacia los fenómenos jurídicos aparece incluso, para citar un ejemplo, cuando Engels describe la fase «griega y romana» del comienzo del Estado. También entonces la coacción jurídica queda oscurecida por el planteamiento económico:

> «Ninguna legislación posterior arroja tan cruel e irremisiblemente al deudor a los pies del acreedor usurero, como lo hacían las leyes de la antigua Atenas y de la antigua Roma; y en ambos casos esas leyes nacieron espontáneamente, bajo la forma de derecho consuetudinario, sin más compulsión que la económica»[65].

Estas últimas palabras, *sin más compulsión que la económica*, revelan de un golpe la concepción general del autor sobre la naturaleza del Derecho. En otros pasajes queda clara la poca simpatía por la literatura histórico-jurídica[66].

En nuestra opinión, la vinculación biunívoca entre Derecho y Estado, lugar común no sólo de ciertas corrientes de la antropología social[67], sino también de la Filosofía Política y de un sector de la Historia del Derecho responde al prejuicio estatista de gran parte de la Filosofía del siglo XIX, con un eximio representante de esta posición que es Hegel, estatismo del que, precisamente por su filiación hegeliana no se libra el marxismo, a pesar de que se presenta como una doctrina superadora del Estado por medio de la abolición de las clases sociales[68]. En esta línea de pensamiento el Estado es un fin por sí mismo, representa el ideal racional y espiritual al que tiende todo el proceso de la civilización. Con palabras de Hegel tantas veces citadas: «El Estado es la voluntad divina, en el sentido de que es el es píritu presente en la tierra, que se despliega para convertirse en la forma y organización real de un mundo»[69]. Este planteamiento, al otorgar esta posición central al Estado, devalúa inevitablemente todas las formas no estatales, pensadas como realidades incompletas. De esta consideración deriva la correlativa degradación del Derecho no estatal, en los casos en que esta categoría es aceptada, porque, como venimos diciendo, suele ser habitual la posición teórica que defiende la simple negación del Derecho anterior al Estado. Otras veces, la ausencia de un vocabulario jurídico adecuado impide incluso la correcta formulación del problema; esto ocurre, por ejemplo, cuando se utiliza el término «leyes» como sinónimo de norma jurídica, olvidando que las fuentes de producción del Derecho también en los Estados arcaicos se basan predominantemente en la costumbre[70].

Nuestra postura es diametralmente contraria a estos planteamientos. El Derecho, como ordenamiento, es la *forma* de cualquier grupo social que tenga una estructura estable y propia identidad en la conciencia de sus integrantes. Todo grupo dotado de estabilidad, que vaya más allá de una reunión esporádica

de personas, desarrolla necesariamente una normatividad que en todos los casos es de naturaleza jurídica. La observación empírica de los grupos humanos estables da como resultado el detectar siempre mecanismos de coactividad. Obviamente, si esos mecanismos de coactividad se comparan con los propios del Estado —antiguo o moderno, preindustrial o industrial o tecnológico—, las conclusiones no pueden sino confirmar que estamos ante una coactividad menos institucionalizada, en el sentido de que no existe un conjunto de órganos que de forma profesional se aseguran del cumplimiento de las decisiones del grupo. Pero el hecho de que no existan jueces ni una legislación específica que regule la materia del denominado Derecho Procesal, no implica la inexistencia ni del Derecho, ni del procedimiento, ni de las *sentencias* ni de la coactividad. Entiendo que es difícil luchar contra el *prejuicio estatalista* propio de nuestros estudiosos, pero repetimos que la aceptación de la existencia de formas jurídicas anteriores al Estado (e incluso propias de grupos humanos menores también cuando coexisten con el Estado), además de comportar la descripción de una realidad objetiva, desempeña una tarea esencial a la hora de describir el desarrollo que lleva hasta el nacimiento del Estado, sea en el mundo antiguo, sea como fenómeno universal. Y no sólo es válido este planteamiento cuando se trata de conocer de dónde viene la forma estatal. También es preciso tener en cuenta esta situación para intentar indagar en la estructura de las sociedades estatales, pues éstas conservan en su interior una pluralidad de grupos, cada uno con su propio ordenamiento más o menos elaborado.

Tomemos un ejemplo en la escala más baja de los grupos humanos a los que estamos aludiendo. Pensemos en el caso de un grupo de amigos que desarrollan ciertas actividades regularmente. Incluso en este supuesto, el grupo desarrolla una forma de juridicidad. Existen normas, con frecuencia no explicitadas

o explicitadas sólo cuando surge un conflicto. Sería un despropósito pensar en alguna forma de plasmación escrita. Sin embargo, si el grupo se sostiene en el tiempo, surgen normas consuetudinarias, que poco a poco han ido imponiéndose al modo en que lo hace la costumbre, fuente de producción primordial del Derecho. Los integrantes del grupo han interiorizado esas normas, que no dudamos en denominar jurídicas. Ajustan su comportamiento a ellas, las discuten cuando parece que alguien está poniéndolas en cuestión. Y, llegado el caso, esto es lo que ahora nos interesa, aplicarán medidas contra quien no las cumple. En este tipo de grupos, no sólo el de nuestro ejemplo, sino en toda la gama de agrupaciones humanas que llegan hasta el Estado, la consecuencia más drástica es la *expulsión*[71]. Aunque hay *penas* menores, como las amonestaciones, las burlas, etc., que actúan con gran eficacia y que se plantean como medios coactivos, pues modifican la con ducta del sancionado. Pensamos que sólo el prejuicio estatalista del que antes hablábamos impide aceptar este planteamiento. La administración de justicia comunitaria, si se nos permite la expresión, es la forma primera de procedimiento jurídico —exceptuando el Derecho del núcleo familiar, siempre más autoritario—. A la luz de estas consideraciones, podemos leer las siguientes palabras de E. R. Service contenidas en su estudio sobre las sociedades más primitivas, en concreto la de los esquimales[72]:

> «Asimismo, juzgar las desavenencias no era privilegio de un personaje oficial, sino que se efectuaba a través de la acción de los grupos familiares y de la opinión pública. Frecuentemente, cuando no había una opinión pública claramente manifestada, se organizaba algún tipo de duelo entre el acusador y el acusado para que los espectadores animasen a la persona que consideraban debía ser favorecida. Esta era una forma de conseguir que se manifestase la opinión de todos. Los duelos eran a menudo luchas, boxeo o peleas a cabezadas. Más extendidos y ciertamente más famosos eran los duelos de canciones. Era una forma de entretenerse muy popular; dos personas se alternaban en cantar canciones cortas improvisadas insultantes para el otro. Estos duelos se utilizaban para que el público pudiese manifestar su favor por uno u otro de los contendientes».

El texto es significativo precisamente porque su autor está lejos de pretender plantear una descripción estrictamente jurídica. Sus intereses son otros. Pero precisamente esta neutralidad de la descripción refuerza su valor: si dejamos aparte los aspectos más o menos exóticos, lo que vemos es una forma de proceso comunitario, con un acusador, un acusado y un juez colectivo, que es la propia comunidad. Esta es la conclusión de E. A. Hoebel[73]: los duelos de canciones son instrumentos jurídicos en tanto que sirven para resolver controversias y restaurar las relaciones entre miembros de la comunidad[74]. Estamos ante formas muy alejadas de nuestras concepciones jurídicas, pero no por ello dejan de pertenecer al ámbito del Derecho.

De modo que tanto la familia nuclear, como la familia extensa, como los grupos más amplios de parentesco (entre ellos la *gens* romana de época precívica y la posterior a la fundación de la Ciudad), pero también las asociaciones, *sodalitates* y *collegia* en terminología latina, por no hablar de las formas superiores de integración —tribus, curias— hasta el Estado, todas estas realidades socio-políticas son también realidades jurídicas, generan un Derecho. La pluralidad de grupos produce la pluralidad, la coexistencia de ordenamientos. La progresiva integración de las agrupaciones sociales no opera por extinción de los ordenamientos jurídicos inferiores en un único ordenamiento jurídico superior, sino por acumulación más o menos jerarquizada de un conjunto de ordenamientos jurídicos. Otra cosa es la interferencia que pueda haber entre ellos y la pretensión de los grupos más poderosos (por definición el Estado) de imponerse sobre los que considera inferiores. La prueba de lo que estamos afirmando puede verificarse en el estudio de la historia: cuando desaparece el Estado renacen ordenamientos anteriores a él, de tipo familiar, de tipo feudal (si puede usarse este concepto con valor universal), de tipo asociativo-religioso. Son ordenamientos que no se habían extinguido. Llevaban una vida degradada,

aminorada, por el predominio estatal, aplastados muchas veces por la coacción de las instituciones estatales. Al desaparecer esta constricción, los ordenamientos *primarios* resurgen con un nuevo vigor.

A esta juridicidad universal de los grupos sociales (siempre que se hallen dotados de cierta estabilidad) alude, desde un punto de vista diverso al que aquí estamos considerando, Agustín de Hipona en su *De civitate Dei*, XIX, 12, 1, un texto suficientemente conocido cuya cita puede ser oportuna para ilustrar cuanto ahora estamos discutiendo[75]:

> «Los mismos bandoleros, cuando intentan atacar la paz ajena con más seguridad y más violencia, procuran tenerla entre sus compinches. Y en el supuesto de que haya uno que sobresalga en fuerza, pero tan desconfiado de sus camaradas que no quiera saber nada con ninguno, obrando por su cuenta, tendiendo emboscadas y derribando a cuantos puede, despojando a sus víctimas, sean atacados o asesinados, con todo mantiene sin falta al menos una sombra de paz con aquellos que no puede eliminar y a quienes quiere ocultar sus fechorías. En casa procura, con su mujer y sus hijos y demás que allí convivan, mantenerse pacífico. Naturalmente, satisfecho de que al menor signo se le obedezca sin rechistar. Y si no, monta en cólera, riñe, castiga y, si fuera necesario, restablece por el terror la paz de su hogar. Es consciente de que no puede haber paz si no están sometidos a una cabeza —que en su casa es él— todos los componentes de la sociedad familiar. Supongamos que le brindaran el dominio sobre una multitud, una ciudad o una nación (*servitus plurium vel civitatis vel gentis*), por ejemplo, con una sumisión como la que quería imponer en su propia casa: entonces ya no andaría escondido en guaridas como un ladrón, sino que se pondría un pedestal como rey a plena luz, sólo que su perversión y su codicia seguirían intactas. Es un hecho: todos desean vivir en paz con los suyos, aunque quieran imponer su propia voluntad. Incluso a quienes declaran la guerra intentan apoderarse de ellos, si fuera posible, y una vez sometidos imponerles sus propias leyes de paz».

De manera que la juridicidad surge también *entre los malos*, lo cual es una forma de decir lo mismo que aquí estamos considerando aunque el planteamiento agustiniano se realice desde una consideración fundada en la moral. Significativamente Agustín continúa narrando la historia de Caco (XIX, 12 , 2), un personaje mítico de la «prehistoria» romana[76], presente en las tradiciones legendarias de la Ciudad. Este hijo de Vulcano, mitad hombre y mitad fiera[77], pastor y ladrón, topó con Hércules, a

quien robó los bueyes de Gerión, en un episodio suficientemente conocido. Caco es en cierta medida un predecesor de Rómulo a través de Fáustulo[78], un personaje prototipo de la vida inmoral y precívica. Incluso en este estado salvaje, Caco busca la paz en su caverna, pues «todo hombre se siente de algún modo impulsado por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con los demás hombres y a vivir en paz con todos ellos en lo que esté de su mano». Podría decirse que la paz de los malvados es una forma del orden, aunque se estime fundado en la injusticia, y es por ello una situación que exige la existencia del Derecho. Dada esta naturaleza social del hombre, no parece aceptable plantear la existencia de hechos sociales «en bruto» que devienen en un segundo momento en hechos institucionales; no hay, a diferencia de lo que sostiene J. R. Searle[79], y para poner un ejemplo, una posesión meramente física: la posesión siempre tiene implicaciones jurídicas, sea considerada lícita o ilícita, admisible o no; la posesión, del tipo que sea, siempre merecerá una valoración jurídica respecto a algún ordenamiento jurídico o a varios. El ser humano está encerrado en un mundo jurídico del que no puede salir. Otra cosa es que ese mundo jurídico sea plural y que se produzcan conflictos entre los ordenamientos. No hay un tránsito del no-Derecho al Derecho: el Derecho está presente en alguna de sus formas desde el principio. El ser humano nace, vive y muere en una atmósfera que es a la vez lingüística y jurídica. Este es el mundo humano.

Realizado este planteamiento, se comprende que no nos parezca admisible la hipótesis del pre-Derecho planteada por L. Gernet[80] y admitida por parte de la literatura especializada. De acuerdo con esta postura, se plantea la existencia de sociedades que viven con arreglo a normas que no poseen aún la plenitud de la juridicidad[81] . En la hipótesis del pre-Derecho se agrupan fenómenos jurídicos heterogéneos, contemplados además desde puntos de vista distintos. Nos explicamos. Se alude en pri-

mer lugar a la donación: pero la donación es el acto jurídico fundacional, no está fuera del Derecho[82]. Tanto las donaciones intrafamiliares como las donaciones interfamiliares responden a un mecanismo de reciprocidad no formalizado pero sujeto a sanciones, como por ejemplo la expulsión del grupo familiar o la ruptura de relaciones intergrupales si no se lleva a cabo el comportamiento esperado. La doctrina de Gernet prescinde, por otra parte, de la estructura jurídica interna de la familia y se sitúa desde el principio en las relaciones entre grupos. Pero es precisamente en el interior de la familia donde la donación alcanza su función más esencial. Por lo demás, para Gernet, el Derecho exige un «mínimo de Estado», afirmación que nos parece errónea, como ya hemos señado en repetidas ocasiones. Asimismo, alegar la presencia de elementos mágico-religiosos como factor propio del pre-Derecho no hace sino añadir confusión al debate. El Derecho de las sociedades primitivas, arcaicas, y algunas actuales, se halla en plena vinculación con el mundo sobrenatural. Regula las relaciones del hombre con los seres del *otro mundo*; utiliza formas religiosas para dar eficacia a los actos jurídicos o para aplicar sanciones en caso de transgresiones. Pero todo ello no devalúa la existencia del Derecho. Éste mantiene su propio ámbito. Es un error extendido pensar que sólo hay Derecho cuando éste se impone como una ordenación separada de la mentalidad de la sociedad en la que surge. Ocurre que en este tipo de sociedades la norma jurídica incorpora elementos religiosos, al menos en algunos sectores del Derecho, algo natural dado el sistema de creencias existentes. Seguir por este camino sería tanto como pretender excluir el carácter jurídico de parte de los ordenamientos jurídicos modernos porque en ellos aparecen muchas veces interiorizados en las normas contenidos psicológicos o económicos. Así pues, que en determinados Derechos arcaicos predominen sanciones de contenido religioso, no significa que se reduzca la juridici-

dad, dado que estas sanciones se imponen coactivamente, como ocurre, por ejemplo, con la pena de muerte asociada al caso de perjurio. Que la norma jurídica contenga un contenido religioso o mágico, no la hace menos jurídica, pues la juridicidad reside exclusivamente en su carácter coactivo.

En el fondo de este planteamiento, como antes ha quedado indicado, aflora de nuevo el estatalismo propio de muchos autores, incapaces de aceptar que el Estado no produce el único tipo de Derecho. Nos parece, en cambio, plenamente asumible y compartimos la posición de M. Talamanca[83]: no sólo existe el ordenamiento jurídico estatal; también las organizaciones sociales distintas del Estado generan un ordenamiento jurídico específico, pues hablamos de normas que tienen carácter coactivo *dentro* de la comunidad no estatal, con independencia de que también el Estado, una vez que aparece, regule este tipo de relaciones o las deje dentro del marco de competencias de los grupos integrados en la estructura estatal.

---

53 HARTLAND (1924); FRIED (1967), pp. 144-153; POSPISIL (1974), en nuestra opinión el mejor tratamiento sobre esta controvertida cuestión; RIBAS ALBA (2016), pp. 82-100.

54 EVANS-PRITCHARD (1992), p. 19.

55 EVANS-PRITCHARD (1992), pp. 180-181.

56 EVANS-PRITCHARD (1992), p. 188.

57 EVANS-PRITCHARD (1992), p. 187.

58 EVANS-PRITCHARD (1992), p. 196.

59 Desde nuestro punto de vista, cuando existe un poder coactivo (y éste es evidente dentro de la familia, existe una norma jurídica; sin llegar a esta formulación explícita nos parece que esta es la idea de fondo de MAIR (1970), pp. 62-63.

60 La única duda tendría que ser la de la idoneidad del término *político* dada su derivación del griego *polis*: pero como indica Bonfante, un autor especialmente sensibilizado sobre este problema, debemos usarlo a falta de otro mejor: BONFANTE (1958), p. 74, nota 9.

61 ENGELS (2013), pp. 292-293.

62 En la «Introducción» a ENGELS (2013), p. 38.

63 HARRIS (1993), p. 199.

64 CANTARELLA (1979), pp. 81-93.

65 ENGELS (2013), p. 282.

66 Así en ENGELS (2013), p. 226: «Dadas las tinieblas que envuelven la historia legendaria de Roma —tinieblas espesadas por los ensayos racionalistas y pragmáticos de interpretación y las narraciones más recientes debidas a escritores con educación jurídica que nos sirven de fuente— es imposible decir nada concreto acerca de la fecha, del curso o de las circunstancias de la revolución que acabó con la antigua constitución de la *gens*».

67 En el campo de la antropología social se halla muy extendido un criterio restrictivo del concepto de Derecho, ligado a un poco matizado uso de las fuentes de producción de normas jurídicas. No se tiene en cuenta que la costumbre es también fuente del Derecho: en este sentido es reveladora la posición de A. R. Radcliffe-Brown en su *Ancient Law*: de manera errónea defiende que las sociedades simples carecen de Derecho, «aunque todas tienen costumbres que se hallan protegidas por sanciones»; es decir, corregimos nosotros, costumbres que no son meros usos sociales y que se integran dentro de un sistema jurídico: RADCLIFFE-BROWN (1979), p. 212.

68 JELLINEK (2000), p. 229.

69 Tomado de SABINE (1995), p. 497. JELLINEK (2000), p. 224: «De una manera diferente a como lo ha hecho la escuela del Derecho natural, ha afirmado Hegel la necesidad moral del Estado, apoyándose en concepciones antiguas. Considera Hegel al Estado como el sumo grado que en la evolución dialéctica alcanza el espíritu objetivo y le atribuye el valor de realidad de la idea moral».

70 Particulamente desacertadas nos parecen estas palabras de SÁNCHEZ MOLINERO (1997), p. 90, describiendo la sociedad estatal: «Las reglas impuestas por la coalición de líderes son normas de obligado cumplimiento; es decir, leyes, en el sentido "positivo" del término. Podemos afirmar, pues, que la ley surge como expresión de la voluntad de una clase dominante, que es la que configura el Estado. Al mismo tiempo que la ley surgen las instituciones encargadas de velar por su cumplimiento: la burocracia, la policía, los jueces, etc.», estableciendo una contraposición entre normas morales y normas legales, las primeras propias de las sociedades preestatales; p. 93: «no deberíamos pensar que la moral desaparece por completo de los ámbitos regulados por las leyes "positivas"».

71 En los Derechos indoeuropeos —desde el Derecho hitita al irlandés, dejando aparte ahora el *homo sacer* romano y la *Friedlosigkeit* germánica muy bien estudiados— aparece la atribución de la condición de *lobo* al expulsado de la comunidad y despojado por ello de su condición jurídica anterior, considerado ahora como un proscrito. Esta sanción penal corresponde a un nivel primitivo de la vida jurídica, propio de sociedades de pastores, y es plenamente acorde con la argumentación que desarrollamos en el texto: CAMPANILLE (1990), pp. 27-32; FIORI (1996), pp. 75-100.

72 SERVICE (1984), p. 106.

73 HOEBEL (1964), p. 98.

74 Una valoración de la postura de este autor en CANTARELLA (1979), pp. 74-76.

75 Traducción de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, en la edición de BAC, Madrid, 1988.

76 Sobre este personaje es esencial MARTÍNEZ-PINNA NIETO (2011), pp. 147-158.

77 VIRGILIO, *Eneida* VIII, 185-305.

78 CARANDINI (2010), p. 324; (2010a), p. 283. Caco no es fundador de la Ciudad, pero su eliminación constituye uno de los presupuestos necesarios para que Roma nazca cuando llegue su momento: BRELICH (2010), p. 70.

79 SEARLE (1995), p. 81.

80 GERNET (1982), pp. 7-119.

81 CANTARELLA (2010), pp. 8-11; en el prefacio a GERNET (2001), pp. VII-XXI.
82 RIBAS ALBA (2016), *passim*.
83 TALAMANCA (1990), p. 22.

EN EL COMIENZO: ¿FAMILIA NUCLEAR O PROMISCUIDAD Y MATRIMONIO DE GRUPO?

Algunas de las afirmaciones anteriores merecen un comentario más detenido. Gran parte de la antropología social del siglo XIX, basándose más en intuiciones generales que en el examen detallado y pormenorizado del registro etnográfico, había planteado una línea evolutiva unilineal en cuyo inicio no figuraba la familia nuclear. Aunque, como veremos a continuación, no hubo ni muchísimo menos unanimidad entre los autores, parece que la afirmación anterior no se aleja de la verdad, de modo que podemos hablar de un predominio de las tesis que negaban a la familia nuclear su carácter coetáneo a todas las formas de sociedades humanas. De acuerdo con el principio tan utilizado por el primer evolucionismo social, que gustaba de aplicar el criterio de que las realidades humanas atraviesan siempre una fase primera amorfa de la que progresivamente van surgiendo[84] estructuras más complejas, el estudio de la familia tenía que partir casi previsiblemente de un estadio anterior pre-familiar. El prestigio de la teoría biológica darwiniana provocó además que en ciertos tratamientos se borrara de forma más o menos explícita las fronteras entre las realidades humanas y las del mundo animal, sobre todo las relacionadas con el estudio del comportamiento de los primates[85]. Algunas observaciones se remiten a un pasado indeterminado, a «nuestros ancestros», incorporando conclusiones que serían aplicables igualmente a los homínidos, sin valorar adecuadamente el límite que de modo inexorable ha de ser situado en las sociedades del *homo sapiens sapiens*, extensibles en la medida en que sea posible, al desaparecido hombre de Neanderthal[86] y el resto de realidades «sociales», en las que la ausencia de lenguaje simbólico no permite

plantear un estudio comparativo que sea fructífero. Ciertamente existe una continuidad biológica entre el mundo prehumano y el humano, pero a ella se superpone una discontinuidad cultural radical. Las propias exigencias biológicas quedan transformadas por la actividad simbólica del hombre expresada en el lenguaje y en las formas organizativas. El mundo humano se halla construido sobre sus necesidades biológicas, pero no se explica sólo por ellas. La alimentación, el sexo, la vida colectiva se organizan con arreglo a pautas de comportamiento que no son las propias del mundo animal, sino que se encuentran modificadas por principios morales (de uno u otro signo) y por instituciones jurídicas que preceden a cada hombre, que éste encuentra ya dadas y con arreglo a las cuales debe desarrollar su vida en sociedad.

Ciertamente hubo un sector de autores, juristas e historiadores sobre todo, que defendieron la tesis de la familia como unidad básica originaria. Siguiendo a L. A. White[87] traemos a colación, en primer lugar, dos casos particularmente significativos: el de C. Darwin y el de E. B. Tylor. Darwin, en su obra *The Descent of Man*, publicada en 1871, se pronuncia a favor de la existencia de la familia monógama o polígama como forma originaria; y esta toma de postura tiene un valor adicional viniendo como viene de un autor familiarizado con las formas de conduc ta animal y defensor fundacional del evolucionismo biológico, teoría que, convenientemente adaptada a las realidades sociales, estaba en la base de la doctrina contraria a estas afirmaciones. Por su parte, E. B. Tylor, *Anthropology*, de 1881 escribe: «La humanidad nunca ha podido vivir como una multitud en permanente estado de lucha. La sociedad se compone siempre de vínculos amistosos, controlados por las reglas del matrimonio y los deberes existentes entre padres e hijos»[88].

Una posición muy moderada, digna de ser tenida en cuenta, respecto a estas cuestiones se encuentra en Jellinek[89]:

«Difícilmente se podrá llegar a un completo acuerdo sobre estos tipos originarios, tanto más cuanto que de la construcción de los comienzos de la vida social suele hacerse un capital que utilizan determinadas teorías políticas y económicas. No obstante, se ha comenzado a hacer luz en algunos puntos importantes. Aumentan las voces, según hemos dicho en otra ocasión, que se levantan contra la teoría que considera como la más antigua forma de relaciones sexuales el hetarismo y toma como punto de partida de la asociación familiar el matrimonio monógamo. También la doctrina según la cual la horda ha sido necesariamente la forma primitiva de las asociaciones humanas es muy dudosa. No obstante la polémica acerca de las relaciones originarias, está muy lejos de estar definitivamente probado si el matriarcado ha precedido necesariamente en el tiempo, como una forma universal, al patriarcado, o si se trató simplemente de un sistema de parentesco limitado a determinados pueblos»[20].

Desde el ámbito de los estudios del Derecho Romano —retrocediendo temporalmente respecto a Jellinek, que escribe la primera edición de la obra citada anteriormente en el 1900—, conviene citar, en primer lugar, a R. von Ihering, que publica en 1852 su *Espíritu del Derecho Romano en las diversas fases de su desarrollo*. Es un momento en el que la doctrina tradicional, de carácter patriarcal, no ha sufrido aún el embate de la primera antropología social de signo evolucionista, defiende el carácter originario y «patriarcal» de la familia[91]; éstas forman las *gentes* (el autor habla como estudioso del desarrollo del Derecho romano) y sobre ellas se eleva finalmente el Estado. Para Ihering el comienzo de la evolución es en todo caso la institución familiar: lo que sí puede variar es la trayectoria que lleva hacia la organización estatal por la presencia o no, como mecanismo intermedio, de los grupos gentilicios: esta última trayectoria sería la propia de Roma[92].

También es la familia la primera realidad social —al menos respecto a los grupos extensos de parentesco tal como la *gens* romana y realidades equivalentes— para H. S. Maine, en su *Ancient Law* aparecido en 1861[93], al que suele considerarse el máximo exponente de la teoría patriarcal. Las teorías de Maine se resienten de los propios límites impuestos a la investigación, centrada en el Derecho hindú, griego y sobre todo romano. Por

tal motivo no puede decirse que el autor, al menos en *Ancient Law*, proponga una doctrina general sobre la familia. Escribe el jurista inglés[94]:

> «En contraste con la organización de un Estado moderno, la sociedad política de los tiempos primitivos puede ser justamente descrita como formada por un cierto número de pequeños gobiernos despóticos, cada uno de ellos perfectamente distinto de los demás, cada uno de ellos controlados absolutamente por la prerrogativa de un solo monarca. Pero aunque el patriarca, al que no podemos llamar aún *pater familias*, tiene derechos tan extensos, no se puede dudar de que él se haya sometido a una amplitud igual de obligaciones. Si él gobierna la familia, era en el provecho de ésta. Si era el señor de sus posesiones, él las mantenía como administrador para sus hijos y parientes. […] La familia, de hecho, era una corporación; y él era su representante o, casi se podría decir, su funcionario público».

La cita es relevante porque con frecuencia se olvida que el carácter patriarcal que Maine asigna a la familia no consiste en un gobierno arbitrario —a pesar de algunas afirmaciones del propio autor, que habla de despotismo—, sino que el poder del padre o ascendiente más anciano se compone de un conjunto de derechos y obligaciones. Es decir, que la familia se regula por su propio Derecho, aspecto que resulta obvio cuando se repara en el hecho de que el autor la considera anterior al Estado. Por lo demás, el verdadero centro de atención de Maine es la comunidad de aldea, *village community*, institución a la que dedicó una obra de sumo interés: *Village-Community in the East and West*, 1913. Su estudio, aprovechando la experiencia ganada en la India, aparece ya en *Ancient Law*. La comunidad de aldea se presenta casi como un anticipo del Estado, pues dispone de una economía casi autárquica y de una administración que cubre todas las funciones, desde la administración de justicia hasta la recaudación de tributos. Ahora bien, la familia comunica a la comunidad de aldea su carácter patriarcal al tiempo que la comunidad se articula como un sistema de copropietarios[95]. De nuevo vemos que Maine no propone un esquema fundado en poderes absolutos del padre de familia o de la autoridad comunitaria: existe un equilibrio entre derechos y deberes, tanto a ni-

vel puramente familiar como en el marco más amplio de la comunidad de aldea. Este principio repercute directamente en las formas de propiedad de la tierra, las cuales deben ser entendidas más como una participación sometida a una gran variedad de limitaciones que como un derecho absoluto de propiedad[96]. Maine da la impresión de acercar la estructura jurídica de una comunidad de aldea a la de un grupo gentilicio (*gens*)[97] de manera que se hace difícil distinguir ambos aspectos respecto a una misma realidad empírica.

Criticando la teoría de Morgan sobre la necesaria evolución desde la *gens* matrilineal a la *gens* patrilineal, Maine propone en primer lugar un modelo distinto: la coexistencia de ambos tipos de determinación del parentesco. Sin embargo, lo más destacable de su argumentación consiste en un planteamiento absolutamente diverso de este modelo evolutivo. Una tesis que, por no estar en la obra más difundida, *Ancient Law*, no suele ser recordada como merece, dado que modifica en gran medida una supuesta teoría patriarcal sin más matizaciones. Dice Maine que el esquema que Morgan aplica a las *gentes* encuentra su verdadero sentido cuando se vincula no a estos grupos extensos de parentesco unilineal sino a la familia. En un momento dado de la historia (*a certain stage of the history*) ocurrió un hecho que tuvo lugar en toda la raza humana o en un sector de ella (*of all or of a portion of the human race*): la paternidad biológica, que obviamente siempre había existido, fue «descubierta»: se tomó conciencia de ella (*which had always existed, to be mentally contemplated*). Se desencadenó a partir de ese momento un fuerza emocional extraordinaria (*overmatering emotional force*). De esta manera, puede decirse que la paternidad reapareció (palabra del propio Maine) y lo hizo unida a las ideas de poder y de protección. Este fenómeno tiene, en la visión de Maine, un ámbito familiar y el caso es que la autoridad paterna, más o menos intensa, es un rasgo que puede considerarse universal. Como se comprueba, estas

reflexiones de Maine reajustan en cierta medida la teoría patriarcal de la familia que se le suele atribuir. Ésta fue planteada en *Ancient Law*, una obra centrada en el desarrollo jurídico de sociedades que podemos llamar —sin entrar en más detalle— indoeuropeas. Lo que allí se plantea no es, por tanto, una evolución universal desde las formas más primitivas, sino una evolución que comienza en los primeros estadios de la estructura social de estos pueblos, que no pueden ser llamados primitivos, y que han superado el nivel inicial de la banda.

Esta misma consideración preliminar sirve para enjuiciar la obra clásica de Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el Derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, obra publicada por vez primera en 1864[98]. Como indica su título, el trabajo concentra su atención en la estructura política de Grecia y Roma y, como marco unificador adopta la categoría de la unidad indoeuropea, aunque según regla habitual, la investigación se plantea con pretensiones de universalidad desde el comienzo mismo de la obra[99]:

> «Hasta los últimos tiempos de la historia de Grecia y Roma se advierte entre el pueblo la persistencia de un conjunto de pensamientos y usos, referidos indudablemente a una época remotísima, a partir de la que inferimos las opiniones originarias del hombre sobre su propia naturaleza, su alma y acerca del misterio de la muerte».

El análisis se mueve en un doble plano, de manera que el estudio del caso romano y griego —utilizado entre otros motivos por la riqueza de las fuentes disponibles— sirve para elaborar o presentar una teoría general de la evolución de las formas políticas[100]. En palabras de Fustel de Coulanges: «durante muchos siglos la familia fue la única forma de sociedad»[101] —debe añadirse a esta reflexión que para el autor francés también el grupo gentilicio merece la consideración de «familia»—[102]. La familia, fundada en la religión, en el culto a los antepasados, transmite su propia estructura al Estado, de manera que éste se configura utilizando modificados los mecanismos que eran y permanecen

siendo los propios de la familia[103]. Escribe G. Dumézil en su Introducción[104]:

> «Una vez constituida, la ciudad se modela sobre la familia, con su hogar nacional, su divinidad protectora de la urbe, su culto público. En esta religión nueva, el gran sacerdote fue un rey. Las prescripciones litúrgicas constituyeron las leyes: la situación social del ciudadano se define en primer lugar por su participación en los ritos oficiales al igual que en las funciones originadas o santificadas por el culto, en tanto que la jerarquía social se basaba en las relaciones de los grupos humanos con los dioses».

Es evidente que un sector importante de los estudios de finales del XIX se vio muy influido y centrado en el estudio de la cultura o *pueblo* indoeuropeo, que comenzó como una tarea propia de la lingüística —con un primer autor, W. Jones, que en 1786 presentó una comunicación a la Real Sociedad Asiática de Bengala, llamando la atención sobre las coincidencias entre el sánscrito, el griego y el latín[105]— pero terminó proyectándose sobre variados campos del saber (e incluso de la ideología). La cultura indoeuropea florece en la Edad del Bronce, con cierto protagonismo del caballo. Se organizan en familias patriarcales[106] y daba culto a un dios supremo, dios del cielo y de las tormentas (*Dyeus*)[107]. Lo anterior parece ser el mínimo institucional comúnmente aceptado. No hay unanimidad respecto al cuadro temporal y al origen geográfico del *pueblo* indoeuropeo. En alguna obra anterior[108] asumimos la hipótesis de Renfrew, según la cual la sede debe ponerse en Anatolia sobre el VII milenio a. C. Tras algunas lecturas sucesivas, y en particular la de E. Campanile[109], debemos rectificar nuestra opinión. Parece preferible la tesis de M. Gimbutas muy diferente de la anterior, por cuanto sitúa el origen indoeuropeo entre el V y el III milenios a. C., en el sur de Rusia, en el «mundo cultural de los kurganes —túmulos—»[110], expandida gracias a la domesticación y uso bélico del caballo y, posteriormente, en torno al 2000 a. C. del carro de guerra. Esta cultura se expande por medio de invasiones militares (reemplazaría a las culturas matriarcales anteriores)[111]. Llega a la península itálica hacia el 1500 a. C.[112]: estaría-

mos ante los *protoitálicos*, con una lengua que, en torno al 1000 a. C. se divide entre el grupo osco-umbro y el latino-falisco.

En los estudios jurídicos el descubrimiento de la lengua indoeuropea o protoindoeuropea produjo una reacción muy relevante, pues parece evidente que una parte al menos de los rasgos estructurales de las sociedades históricas posteriores deben provenir de este mundo cultural anterior. Ya hemos mencionado los casos de Ihering, Maine y de Fustel de Coulanges. Podemos añadir la figura de B. W. Leist, cuyo *Alt-Arisches Jus Gentium*, de 1889, conforme a lo que indica el título, pretende una reconstrucción del Derecho común de los pueblos indoeuropeos. En el seno de los estudios jurídicos este tipo de tradición no perduró; pero sí lo hizo en el campo de la disciplina de la historia comparada de las religiones. En este ámbito se destaca la figura de G. Dumézil[113], que propone para las sociedades indoeuropeas una concepción tripartita: en primer lugar, la soberanía, en su vertiente mágica y jurídica (monarquía, Júpiter, Odín, Mitra-Varuna); en segundo lugar, la guerra (los guerreros, Marte, Thor, Indra); en tercer lugar la producción económica (productores, Quirino, Frey, Nasatya)[114]. Respecto a Roma, los estudios de Dumézil, a pesar de sus excesos y de su rechazo de la historicidad de las narraciones de la época monárquica, tienen una ventaja indudable, señalada por M. Marcos Celestino: la de hacer de la historia romana arcaica la heredera de una larga tradición cultural, rechazando así la postura primitivista[115] de un sector de la investigación, defendida por autores como Rose. Dumézil merece el elogio de C. Santi, por alejarse del método evolucionista indiscriminado que, según esta autora, estaría aún vigente en los estudios clásicos, causando efectos negativos en la investigación[116].

Tras esta última y breve consideración acerca de los estudios de la cultura indoeuropea, cerramos nuestro estudio de la posición teórica defensora de una concepción de la familia como

realidad primordial. Pasamos ahora al campo de los autores que ven la familia nuclear como una institución no originaria, que aparece tras una evolución anterior más o menos prolongada en el tiempo.

Figura llamativamente en primer lugar un romanista, un reconocido cultivador del Derecho romano, también interesado en proponer una teoría evolutiva de alcance general. Bachofen, como un poco más tarde, Fustel de Coulanges, concede a la religión una función esencial, como motor del cambio social y político. Pero se aparta del autor francés tanto en la amplitud del cuadro presentado, que esta vez sí se puede considerar universal, como en la original presencia del *Derecho materno* como situación intermedia anterior a las formas estatales clásicas, la griega o la romana. El autor suizo no se circunscribe, como en los casos anteriores, a sociedades relativamente desarrolladas, sino que propone un estudio desde los orígenes. J. J. Bachofen publicó su fascinante *Das Muterrecht* en 1861[117], una obra que, en palabras de G. Schiavoni, ha sido siempre más citada que leída, situada en clara contradicción con los postulados racionalistas de Th. Mommsen, quien rechazó sus planteamientos[118]; y del determinismo económico propio del pensamiento marxista, a pesar —en este último caso— del paradójico uso y elogio que del jurista suizo se hace en la obra de Engels sobre el origen del Estado[119], uso que ha introducido a Bachofen en una corriente ideológica que tiene poco que ver con su filosofía social. Utilizando un original método no estrictamente histórico-jurídico[120], sino más bien basado en gran medida en la interpretación de datos aportados por la mitología clásica, y dentro de la mencionada concepción evolucionista de su época, el jurista suizo trazó una trayectoria[121] que comenzaba con una primera fase en la que imperaba la promiscuidad sexual (heterismo). Este tipo de relaciones excluyen la posibilidad de establecer con certeza la paternidad y son incompatibles con la familia. Existe, por

tanto, un período de la historia del ser humano en el que la primera forma de organización social es la horda primitiva, en la que sólo hay «relaciones naturales entre los sexos, como en los animales»[122]. Posteriormente se pasa a una segunda fase, dominada por el Derecho materno, que tras un período intermedio, da lugar a la supremacía de las mujeres tanto en la familia como en el Estado[123] (incluyendo el ejercicio de las armas): surge el matrimonio y con él la familia y la descendencia matrilineal; también la transmisión hereditaria de los bienes[124]; un complejo cultural que se relaciona con la agricultura[125], el culto a la Tierra Madre y a la luna, fundado en un principio material, propio de las mujeres[126]. La ginecocracia, por tanto, se halla en directa conexión con el matrimonio[127]; como regla, presupone un matrimonio rigurosamente monogámico y la consideración de la dignidad de la maternidad[128]. De este estado, una vez agotado en su vitalidad, surge a su vez el Derecho paterno, fruto de un superior desarrollo religioso de la humanidad, puramente espiritual, ya no material, no físico, sino metafísico, asociado al culto solar (en una evolución que va desde Dioniso a Apolo[129]), que subordina la mujer al hombre y transfiere al padre el poder sobre los hijos[130]. Esta situación encuentra su expresión más completa en Roma. Bachofen relaciona el Derecho paterno con el Estado[131] y, en su forma más acabada, con el Estado romano[132]: «La humanidad debe la consolidación duradera del principio paterno a la idea romana del Estado, que le dio rigurosa forma jurídica»[133]. Bachofen lleva sus ideas evolucionistas aún más lejos y llega a hablar de que en el futuro habrá un nuevo *ius naturale*, supremo y universal, puro, luminoso, como demuestra la afinidad entre *ius* y *Iuppiter*, con el amor como principio rector[134]. Las opiniones de Bachofen, un autor absolutamente único en sus métodos geniales pero también, como señala Harris[135], un tanto descabellados, no concuerdan con los datos que ofrece la antropología ni la historia. El descubrimien-

to del Derecho materno queda reducido, cuando se depura del tratamiento mítico, al de la filiación matrilineal como modo de determinación del parentesco jurídicamente relevante. Es decir: del matriarcado queda, en la gran mayoría de los autores posteriores, sólo la determinación de grupos de parentesco que trazan la vinculación exclusivamente a través de la madre, pero sin que este aspecto lleve consigo un poder otorgado a las mujeres, Sin embargo, a pesar de sus limitaciones, sus reflexiones pueden ser leídas en clave de la llamada *historia cultural* y se encuentran llenas de ricas sugerencias parcialmente aprovechables. No erraba W. Benjamin cuando lo calificó de profeta, como maestro en la interpretación de los mitos y de los símbolos[136]; quizá esta condición profética es el vínculo que en el fondo une a este pensador con K. Marx, cuyo pensamiento no aspira sino a un *reino del futuro* en el que imperará la justicia y la igualdad.

En todo caso, no podemos seguir a Bachofen en su tesis de la promiscuidad primordial de las sociedades humanas, situación que no se encuentra avalada por el registro etnográfico y que fue en su momento criticada fundadamente por E Westermarck[137] y otros muchos. Sin embargo, Bachofen, como sabemos, no estu vo solo[138] en su tesis del estado de promiscuidad, opinión que fue predominante en su momento y que aún influye de manera más o menos explícita en los esquemas que se utilizan sobre el origen y naturaleza de la familia nuclear.

En una línea similar se sitúa la posición del escocés J. F. McLennan, quien, tras una primera edición de 1865 de su obra más influyente, publica una segunda en 1876 ahora con el título *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*[139]. Defiende la existencia de la horda pri mitiva, que vivía «en un estado de indiferencia respecto a las normas ma tri mo niales»[140], con presencia del infanticidio femenino, horda que pronto desarrolló un tipo de religión basado en el totemismo[141]. El autor introduce por primera vez las

categorías de endogamia y exogamia, proponiendo una evolución que, partiendo de la promiscuidad inicial sigue con la filiación matrilineal, antecedente a su vez de la patrilineal (un punto que acerca su teoría a la de Bachofen, ambas desarrolladas independientemente). De forma paralela a lo anterior, con la institución del rapto de mujeres externas al grupo, se pasó de la poliandria a la poliginia[142]. Como consecuencia de este planteamiento, la familia patriarcal (de tipo romano[143]) aparece sólo como institución final[144], consecuencia de un largo proceso histórico. El orden del desarrollo social es el siguiente: la tribu, la *gens* y la familia y el Estado. Una secuencia similar afecta a la propiedad. Primero aparece la propiedad comunitaria o tribal (*property in common*). En un segundo momento surgen *dentro* del grupo formas de propiedad cada vez más restringidas, hasta que nace la propiedad privada individual.

Una influencia aún más decisiva tuvo la obra de L. H. Morgan. Debemos citar su *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, de 1871[145]. En 1877 aparece su aportación más difundida: *Ancient Society or Rersearches on the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*[146]. Esta última obra sirvió de base a la muy difundida dentro del pensamiento marxista obra de F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* aparecida en 1884 (la cuarta edición alemana es de 1891)[147]; de hecho, como subtítulo de la obra se lee: *Con motivo de las investigaciones de L. H. Morgan*. Tampoco Morgan, al igual que Bachofen, desarrolla una teoría antropológica semejante a la del marxismo; sin embargo, ambos estudiosos forman las columnas esenciales de la obra de Engels y han sido muchas veces leídos dentro del clima interpretativo de la ideología marxista[148]. Debe reconocerse, no obstante, que algunos postulados de Morgan se acercan a una teoría determinista de la historia cercana a la de Marx[149]; también en Morgan puede detectarse una característica pulsión profética:

«El tiempo que ha transcurrido desde que empezó la civilización es sólo un fragmento de la duración del pasado de la existencia del hombre; y un fragmento de las edades que están por venir. La disolución de la sociedad significará la terminación de una carrera en la que la propiedad es el fin y el objetivo; dado que tal carrera contiene los elementos de su auto-destrucción. Democracia en el gobierno, hermandad en la sociedad, igualdad en derechos y privilegios y educación universal auguran el próximo y más alto estadio de la sociedad hacia el cual la experiencia, la inteligencia y el conocimiento tienden de manera firme. Será un renacimiento (*revival*), en una forma más alta, de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las gentes antiguas (*ancient gentes*)»[150].

Morgan constituye el prototipo del primer evolucionismo social maduro, nacido en la atmósfera cultural del siglo XIX: aúna una sólida formación jurídica, de estudios clásicos y un profundo conocimiento empírico, en su caso obtenido en una extensa y fructífera convivencia con los iroqueses. Hay, además, un mérito muy concreto de su posición teórica[151]: el de haber situado correctamente las sociedades griega y romana de los tiempos de Homero y Rómulo no como casos ambiguamente primitivos, a la manera en que muchos autores acuden a ellas para describir una supuesta fase inicial del desarrollo social. En el conocido esquema ternario de Morgan —salvajismo, barbarie y civilización[152]— se sitúan en el escalón inmediatamente anterior al de la civilización, como exponentes del estadio superior de la barbarie[153]. Tanto las tribus griegas homéricas como la Roma justamente anterior a la fundación de la Ciudad, conocedoras de la metalurgia del hierro, se presentan así de una manera más realista de la que suele ser habitual en los autores de la época. Ni siquiera ahora ha terminado de desaparecer en algunos sectores de la investigación histórico-jurídica una aproximación más imaginativa que fundada en los datos arqueológicos respecto a los orígenes de las sociedades clásicas.

Defiende el estado de promiscuidad inicial que sitúa como primer estadio de la evolución humana[154]. El autor reconocía cinco formas sucesivas de familia[155]. El primer tipo, la familia consanguínea[156], se basa en el matrimonio de hermanos y her-

manas incluyendo a los colaterales de la misma generación. El segundo, la familia punalúa[157], varias hermanas se unen con varios hombres o varios hermanos con varias mujeres; de nuevo los términos «hermano» y «hermana» deben tomarse en sentido clasificatorio: incluyen a colaterales de la misma generación (primas primeras, segundas, etc.; o primos primeros, segundos, etc.). El tercero, la familia sindiásmica[158] o por parejas: un hombre y una mujer, pero sin cohabitación exclusiva y con gran facilidad concedida al divorcio o separación. El cuarto, la familia patriarcal: fundada por el matrimonio de un hombre con varias mujeres (familia semítica) o con una sola. Aparece ahora el principio del poder paterno sobre los miembros de la familia, incluyendo no sólo a los hijos y descendientes sino también a los sometidos; el patriarca es titular de la tierra y, en su caso, de los rebaños. A este tipo pertenece la familia romana (en un grado menor, la griega), basada en la patria potestad, la cual incluye el poder de vida y muerte sobre todos los miembros subordinados al *pater familias*. La familia hebrea y la romana son tipos de familia absolutamente excepcionales en la experiencia humana. En la familia consanguínea y en la punalúa, el poder paterno era por principio imposible, dado que se desconocía el principio mismo de la paternidad individual. En la sindiásmica, aparece ya la figura del padre pero muy débilmente. En las familias hebrea y romana el poder del padre «sobrepasa los límites de la razón y llega a un exceso de dominación»[159]; para Morgan la familia patriarcal es en cierta medida un fenómeno extraordinario, por lo que en otras partes de su sistema tiene una presencia relativamente reducida.

El quinto tipo de familia se halla constituido por la familia monogámica[160]: un hombre y una mujer en exclusiva cohabitación; respecto a ella Morgan subraya que la *gens* es anterior. Según el autor la secuencia familia-*gens*-tribus-nación es errónea respecto al primer eslabón. Ni la familia patriarcal ni la mono-

gámica existían cuando ya lo hacía la *gens*. Ésta nace en la época de la familia punalúa[161] en su primera forma: un grupo de hermanas contrae matrimonio con varios hombres[162]: con sus descendientes, determinados por línea femenina, aparece la primera forma de *gens*, la *gens* en su forma arcaica. En la concepción de Morgan se produce un tránsito posterior desde la *gens* matrilineal a la *gens* patrilineal y este fenómeno produjo una degradación de la posición de la mujer[163], que perdió influencia dentro de la familia y se vio sometida al grupo de parentesco del marido.

La familia consanguínea se manifiesta en un sistema de terminología del parentesco clasificatorio (hallazgo de Morgan[164]): en la terminología malaya (hawaiana) todos los parientes de la misma generación reciben el mismo nombre. Este sistema hawaiano es el más simple de todos: confunde totalmente los parientes lineales y los colaterales: de esta forma, todos los primos son calificados como hermanos y las relaciones tío-sobrino se identifican con la relación paterno-filial[165]. Morgan vincula la terminología del parentesco con las formas de matrimonio. Concluye, por ejemplo, que el hecho de que *ego* llame con el mismo término al padre y al hermano de la madre se explica porque son (o mejor) fueron en un pasado remoto la misma persona. La terminología conserva una huella de la situación familiar real. Se plantea de esta forma la historicidad del matrimonio de grupo, pieza clave —junto con la terminología clasificatoria— del sistema evolutivo propuesto por el autor, aunque muy criticado por un sector[166] (ahora mayoritario) de la propia antropología social[167]. Esta hipótesis que vincula sistema de parentesco clasificatorio y matrimonio de grupo fue aceptada por un autor de la talla de J. G. Frazer en su *Marriage and Worship in the Early Societies. A Treatise on Totemism and Exogamy*, en cuatro volúmenes, obra publicada en 1910[168].

Siguiendo con el razonamiento de Morgan: al introducirse la prohibición del matrimonio entre hermanos aparece la segunda forma de familia, la familia punalúa. Este cambio afectó a la terminología del parentesco y dio origen, como antes quedó apuntado, a la aparición de la *gens* matrilineal. En palabras de M. Harris[169]:

> «El clan tuvo que ser inicialmente matrilineal porque, cuando empezó a existir, la familia no había alcanzado todavía la forma sindiásmica o de parejas. Como la paternidad era dudosa, la filiación no podía seguir la línea de los varones. En cambio, sobre la madre de *ego* no podía caber duda y por eso la filiación siguió exclusivamente la línea de la mujer. Gradualmente ese matrimonio que se había desarrollado en el salvajismo, se convirtió en el elemento central de la organización social primitiva y se mantuvo a través de toda la barbarie hasta los principios de la sociedad política y hasta los primeros estadios de la civilización. Su desaparición se debió a la misma fuerza que determinó la formación de la familia monógama, la patrilinealidad y la sociedad política, a saber: al desarrollo de la propiedad».

Existe una oposición entre la familia monógama y la *gens*. El grupo gentilicio absorbe las relaciones familiares, mientras que la familia monógama se refuerza como unidad social respecto a otros grupos de parentesco. Con ella triunfa en primer lugar la *gens* patrilineal, ligada al reconocimiento de la paternidad, y posteriormente la organización basada en el territorio, de modo que los *gentiles* terminan por convertirse en ciudadanos[170] y la organización fundada en el parentesco, *societas* en la terminología de Morgan, da paso progresivamente a la organización territorial de tipo estatal, *civitas*[171]. En la evolución final desde las sociedades basadas en el parentesco hacia las de tipo estatal se produce una última transformación de la terminología: se pasa ahora desde el sistema iroqués[172], último de los sistemas de parentesco de tipo clasificatorio, a sistemas de tipo descriptivo, propio de sociedades como la nuestra (que Morgan llama ario, semítico o urálico), entre ellos el propio de la Roma de época clásica en adelante, cuya descripción figura en el título 38, 10 del Digesto[173], *Sobre los grados de parentesco y afinidad, y sus nombres*.

No podemos seguir ocupándonos del sistema de Morgan, el cual, a pesar de sus defectos[174], debe ser reconocido como creador de una aportación de primer orden[175]. Según señala L. A. White, los sistemas clasificatorios de parentesco son el mecanismo esencial de las sociedades primitivas que hace posible la solidaridad y cooperación más allá de los parientes cercanos: en cierto modo hace de personas muy alejadas desde el punto de vista de los lazos biológicos *parientes cercanos*, incluso puede extenderse hacia plantas, animales o fenómenos naturales (totemismo)[176]. En alguna medida la aplicación de la terminología clasificatoria permite estructurar un grupo humano prescindiendo del territorio.

Volvamos ahora sobre nuestros pasos para detenernos de nuevo en el punto que dio origen a los párrafos anteriores: Morgan es el representante más cualificado de la teoría de la promiscuidad inicial y de las primeras formas de matrimonio como matrimonio de grupo.

La existencia de un estado de promiscuidad primordial fue una tesis que influyó de manera muy intensa en los estudios de la llamada *etnología jurídica*, sobre cuyo desarrollo, en el que no podemos entrar, contamos con la aportación de Alba Negri[177]. Un autor que merece nuestra atención es A. H. Post, entre otras cosas porque su *Giurisprudenza etnológica* tuvo el honor de ser traducida al italiano por P. Bonfante y C. Longo[178], y se garantizó así una influencia particular entre los cultivadores de la historia del Derecho y del Derecho romano, al menos en Italia. Según Post, en los inicios las relaciones sexuales eran ocasionales y, a pesar de ciertas similitudes aparentes, daban lugar a un tipo de familia que nada tiene que ver con la familia moderna[179]. Admite la existencia de los matrimonios de grupo[180], así como la anterioridad del parentesco matrilineal sobre el patrilineal. Por otra parte, siguiendo a Morgan, señala la directa vin-

culación entre los sistemas de parentesco clasificatorios y el matrimonio grupal[181].

Post, en dos obras publicadas en 1875 y 1878 (es decir, en una época fundacional en estos estudios) defiende una teoría de la horda primitiva que, en alguna medida, contiene una cierta rectificación respecto al tratamiento habitual por parte de los antropólogos sociales de la época. En Post encontramos un planteamiento jurídico, es decir, que su acercamiento a las formas elementales de la vida social utiliza primariamente categorías del Derecho. En este sentido se trata de un autor muy relevante porque su modelo teórico no se aparta de los estudios histórico-jurídicos, sino que procura realizar su análisis *desde dentro del Derecho*, sin incurrir en las ambigüedades terminológicas propias de gran parte de la antropología cuando entra en la valoración de realidades que son genuinamente jurídicas. El primer Derecho, desde el punto de vista histórico, es siempre el Derecho de familia[182]. Entiende que en la horda primitiva no hay matrimonio ni propiedad individual; más bien una comunidad de mujeres (y un parentesco necesariamente de tipo matrilineal que ni siquiera es percibido en los primeros tiempos[183]) que, tras una evolución, dará lugar al matrimonio monógamo[184] y con él a la identificación de la paternidad y al origen de la propiedad[185]; sin embargo, desde el principio de la vida social existe un poder unificado, una cierta autoridad de tipo patriarcal ejercida por un individuo o por los «ancianos»[186], que ejerce de juez y que es el antecedente remoto del rey de las sociedades posteriores[187]. Los primeros grupos humanos encuentran su única vinculación en los lazos de sangre (*Geschlechtsgenossenschaft*); más tarde los vínculos nacen también de la residencia en un mismo lugar (*Gaugenossenschaft*).

Es evidente la influencia de estos planteamientos en la obra de P. Bonfante, en el que encontramos un estudio de los antecedentes histórico-jurídicos del Derecho romano desdoblado,

por decirlo así, en dos planos. En el volumen primero de su *Storia del Diritto Romano*, cuarta edición de 1934, dedica una atención específica a la sociedad indoeuropea, subrayando la presencia en ella del matrimonio monogámico y la organización patriarcal. Entre las diversas formas de agrupación cita la familia, el clan, la *gens* y la tribu. Pero también la comunidad de aldea, única aglomeración social suprafamiliar[188], cuyo jefe se denomina igual que el padre; los arios no parecen conocer la ciudad[189]. Sin embargo, no acepta un tratamiento unificado del Derecho de estos pueblos, al modo en que se presenta en los estudios de Maine, Leist o Ihering: llega a afirmar que el Derecho griego y el germánico han ejercido una influencia nefasta sobre la reconstrucción del Derecho romano arcaico[190].

Ahora bien, en sus estudios primeros[191] sobre el origen de la distinción entre las *res mancipi* y la *res nec mancipi*, se propone una teoría evolutiva de valor universal (no circunscrita a las sociedades de lenguas indoeuropeas), tesis que aparecen diseminadas a lo largo de la obra del maestro italiano, también en la *Storia del Diritto Romano* antes citada[192]. A pesar de algunas afirmaciones no del todo claras sobre este problema de los grupos primeros dentro de la evolución social humana[193], con la ayuda de la interpretación segura de Capogrossi Colognesi[194], podemos afirmar que Bonfante sitúa la familia nuclear (la familia *proprio iure* en el caso de Roma) no como comienzo sino como institución que nace tras un desarrollo anterior. El autor se halla de alguna manera mediatizado por su interés casi obsesivo en destacar el carácter político de los grupos de parentesco anteriores al Estado y por ello parece como si en algunos momentos esta idea-fuerza le impidiera otorgar el debido lugar al problema básico de la institución jurídica originaria:

> «Sobre este punto, el problema de la sociedad primitiva puede tener, al menos en general, una solución indiferente y casi escéptica; en realidad es el punto que menos importa. Lo que más interesa destacar, lo que constituye el momento fundamental, es el siguiente dato de hecho: que sea la familia pri-

mitiva, sea la *gens*, sea la tribu, no tienen naturaleza diversa del Estado; son aglomeraciones nacidas para el orden y la defensa y uniformes en la composición. Ellas cumplen verdaderamente todas las finalidades del Estado y no las de la familia moderna, *y la base de la aglomeración, es decir, la estructura de los grupos, es precisamente la del Estado*. El vínculo que liga a las personas en los grupos primitivos es sólo en apariencia el vínculo del parentesco. En realidad, elementos extraños son admitidos de pleno derecho, como en el Estado, por la autoridad de quien dirige el grupo y miembros nacidos en el grupo pueden salir de él para entrar a formar parte de un grupo distinto. Finalmente, el parentesco que se tiene en cuenta es *uno solo*, el paterno o el materno, lo que quiere decir que no se puede pertenecer sino a un único grupo, que la relación es exclusiva, como es precisamente en el Estado»[195].

Estas consideraciones derivan de la consideración y discusión de la tesis de E. Meyer sobre el carácter del Estado como organización primordial de la que derivan todas las demás, incluyendo los diversos tipos de familia. Según este autor no puede concebirse el ser humano sin Estado: invoca a Aristóteles para subrayar que el hombre es un animal *político*, aunque en opinión del historiador alemán esa forma estatal primera no sea la *polis* sino la horda o tribu —estirpe— (*Horde*, *Stamm*), formas de asociación (*Verband*) primordiales[196], de las que derivan todas las entidades posteriores, incluyendo como acabamos de decir a la familia. Volveremos sobre E. Meyer más adelante. En todo caso, su influencia de fondo sobre Bonfante resulta evidente, cuando éste considera el carácter estatal de los grupos anteriores al Estado. Basta apartar el uso diverso de la terminología. Bonfante viene a corregir el planteamiento de E. Meyer sólo respecto al uso de la palabra «Estado»; ésta para el autor italiano no tiene el sentido absolutamente general con el que la utiliza E. Meyer[197] (aunque en alguna ocasión hace un uso idéntico del término). Para Bonfante, la tesis de la familia patriarcal como institución originaria (cita las aportaciones de Maine, Ihering y Mommsen) ha sido puesta en crisis en diversos ámbitos, señaladamente por obra del citado E. Meyer, pero sobre todo por parte de los antropólogos sociales (Lubbock, McLennan, Morgan) y por los trabajos de Bachoffen. En todo caso, y tras algunas vacilaciones, señala que no puede concluirse

de forma definitiva que la horda sea el principio universal y primero de las formaciones sociales, precisamente porque tiene en cuenta los datos etnográficos, que no son concordes y dejan un margen para la duda; añade que, en todo caso, familia y horda no son realidades excluyentes[198]. Al final del artículo que de forma específica dedica a este asunto vuelve a plantear una conclusión en forma de duda[199]:

> «Cualquiera que sea el modo en que haya nacido la humanidad, en general o las varias sociedades humanas, o con la horda o con aquel organismo mi núsculo al cual una terminología equívoca reserva todavía en la ciencia el nombre de familia, ella ha nacido siempre con las formas y la finalidad de una agregación política».

En otro momento parece decidirse por una tesis intermedia: la familia y la *gens* pueden constituirse dentro de una organización más amplia, la horda o tribu (pero son en todo caso anteriores al Estado en la forma de *civitas*[200]). Bonfante vuelve una y otra vez a su tesis de la familia y de la *gens* como organismos polí ticos; en este sentido argumenta que la patria potestad es una institución precívica, como lo son la propiedad, los derechos reales de servidumbre, las obligaciones y la herencia, instituciones que describe dentro de los parámetros del Derecho romano, pero que permiten una valoración más general. Según vemos, los planos de historia universal y de historia romana se mezclan inevitablemente en la reflexión. Los grupos familiares no es que sean *como un Estado*: eran un Estado[201], alterados en todo caso por la acción de la *civitas*, que, dado el uso terminológico que, al menos en ciertas ocasiones realiza Bonfante, debe ser entendida como una forma de Estado dentro de una tipología mucho más general, en la que se incluyen los grupos de parentesco, desde la *familia primitiva*[202] a la *gens*.

En el Prefacio de los traductores (Bonfante y Longo) a la obra de Post aparecen de forma sintética algunas afirmaciones con las que podemos hacernos una idea quizá más precisa de la tesis de Bonfante. Leemos que para estudiar las formas más

primitivas anteriores al mundo antiguo no tenemos otra vía que la del análisis de los pueblos que actualmente mantienen un estadio evolutivo muy elemen tal. En ellos se detecta una situación de promiscuidad sexual («promiscuidad originaria») y la presencia del matrimonio de grupo. Son vanos los intentos de intentar impugnar esta realidad aduciendo una «degeneración» posterior respecto a la situación primordial «más noble». Por otra parte, todas las sociedades humanas han debido conocer un punto de partida similar, desde los arios hasta los iroqueses[203].

La hipótesis de la horda como forma de organización social anterior a la familia encuentra acogida parcial en el ámbito de los estudios de Derecho romano. Se admite, al menos, como un punto de partida desde el cual se traza a grandes rasgos la situación anterior al nacimiento de Roma como *civitas*, es decir, como Estado-ciudad. La acepta, sin entrar en su estudio, F. De Martino[204]. En la línea de Morgan, con una aplicación detallada a la sociedad romana prehistórica, contamos con los estudios de G. Franciosi, el cual defiende la existencia del matrimonio de grupo[205] y la evolución desde la *gens* a la familia nuclear. Por el contrario, P. De Francisci[206] rechaza el «mito de la horda», hipótesis en su opinión poco plausible no sólo para el caso romano, sino como idea sociológica abstracta. Para Valditara, el germen de la futura *civitas* es la familia, que tiene un carácter originario y una naturaleza política, aunque no se puede asimilar a una comunidad estatal[207].

Para concluir este apartado recordemos algunos puntos fundamentales de la exposición anterior. Podemos afirmar que la indagación antropológica reconoce en la banda el tipo de estructura política menos desarrollada a la que permite llegar la observación empírica de las culturas más primitivas. Parece lícito concluir que la banda fue el tipo organizativo que conocieron las sociedades del Paleolítico. Son grupos autónomos asen-

tados en un territorio, de menos de cien individuos, frecuentemente entre veinte y cincuenta. La banda se encuentra formada por familias nucleares emparentadas. Estas familias ejercen funciones que se pueden considerar políticas (en el sentido que Bonfante daba a la expresión), con aplicación de un conjunto de premios y castigos que, más allá del uso de la terminología muchas veces guiado por prejuicios teóricos[208], tienen naturaleza jurídica. No existe ninguna estructura jerárquica entre los grupos familiares y si surge un líder, éste ejerce sólo una cierta influencia basada en la persuasión o en su habilidad como cazador o en actividades semejantes. Tanto la familia como la banda son grupos organizados y por ello constituyen (o disponen) de un ordenamiento jurídico con sanciones muy alejadas de las estatales pero no por ello inexistentes.

---

84 BACHOFEN (1988), p. 90: «de la unidad a la multiplicidad, del caos a la articulación institucional».

85 Se habla de la «familia pre-humana», concepto que me parece que habría que rechazar o utilizar de manera muy matizada dado su carácter equívoco; lo utiliza, por ejemplo, WHITE (1959), p. 80; vid. HARRIS (2013), pp. 97-119.

86 RIBAS ALBA (2015), pp. 44-46.

87 WHITE (1959), pp. 69-70.

88 Podemos añadir por nuestra parte esta afirmación de ELKIN (1981) sobre los aborígenes australianos: «La familia, integrada por un hombre, su mujer o mujeres y los hijos, es la unidad fundamental de la sociedad, tanto en su forma como en su función». Sin embargo, muchos autores han defendido y defienden la existencia en estas sociedades del matrimonio de grupo (*group marriage*): vid., para un ejemplo concreto, SPENCER y GUILLEN (1969), p. 73.

89 JELLINEK (2000), p. 265.

90 En la cita se contiene una crítica sintética de la posición planteada por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, respecto a las formas originarias de organización social (la horda) y a la problemática recepción de la obra de Bachofen, correctamente reducida por Jellinek, en sus implicaciones sociales, a la existencia de formas de parentesco fundadas en la matrilinealidad.

91 Un adjetivo, «patriarcal» que se carga de excesivas connotaciones y que podría ser en algunas ocasiones evitado sin detrimento alguno en la argumentación.

92 CAPOGROSSI COLOGNESI (1994), p. 15, nota 19. Preparada por V. Eherenbert, de forma muy fragmentaria e incompleta, apareció una obra póstuma de Ihering, *Prehistoria de los Indoeuropeos*: IHERING (2008).

93 Veremos a continuación que en una obra posterior, *Early Law and Custom*, publicada en 1883, el modelo patriarcal se plantea como el resultado de un desarrollo anterior.

94 MAINE (1913), pp. 152-153.

95 MAINE (1913), pp. 216-217.

96 MAINE (1913), pp. 218-219.

97 CAPOGROSSI COLOGNESI (1994), p. 79.

98 IHERING (1998); MAINE (1913); FUSTEL DE COULANGES (1984). Para un tratamiento contextualizado de las aportaciones de estos autores contamos con la obra magistral de CAPOGROSSI COLOGNESI (1994) *passim*.

99 FUSTEL DE COULANGES (1984), p. 39.

100 CAPOGROSSI COLOGNESI (1994), p. 11.

101 FUSTEL DE COULANGES (1984), p. 135.

102 FUSTEL DE COULANGES (1984), p. 124.

103 CAPOGROSSI COLOGNESI (1994), p. XXIII.

104 En FUSTEL DE COULANGES (1984), p. 17.

105 Sobre los comienzos de los estudios indoeuropeos: CÓRDOBA ZOILO (1988), pp. 8-12.

106 HALLPIKE (1988), pp. 332-335, que defiende una relativa debilidad de la eficacia del parentesco en las sociedades indoeuropeas, fenómeno que permitió un desarrollo político posterior hacia formas estatales.

107 DEVOTO (1967), p. 46; PETTAZZONI (1955), p. 391; (1957), p. 154.

108 RIBAS ALBA (2015a), pp. 16-18.

109 CAMPANILE (1990).

110 CÓRDOBA ZOILO (1988), p. 12.

111 El punto más discutido y débil de la teoría de M. Gimbutas.

112 GUARINO (1998), p. 59.

113 Interesa sobre todo, DUMÉZIL (2000).

114 MARCOS CELESTINO (2004), pp. 178-179.

115 La concepción primitivista aplicada a los estudios de la historia jurídica romana, según la cual, en sus primeros pasos como sociedad Roma partiría de una estructura jurídico-política extremadamente elemental no se compadece con los datos que suministra la arqueología ni con el cuadro que puede dibujarse teniendo en cuenta el los datos que ofrece la historia europea y mediterránea al menos desde el segundo milenio a. C.

116 SANTI (2011), pp. 186-187.

117 Utilizo la impecable edición italiana (con el texto completo) de G. Schiavoni: BACHOFEN (1988).

118 SANTI (2011), p. 185.

119 E. Luque, en ENGELS (2013): «Por todo ello resulta un tanto candoroso el énfasis que Engels pone al hablar de la "la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo", para referirse al tránsito del matriarcado al patriarcado. Tal tránsito, nos dice, del que no sabemos cuándo ni cómo se produjo, debió de ocurrir en tiempos prehistóricos. El autor de referencia en este caso no es Morgan, sino el suizo Johann J. Bachofen, autor de *Das Mutterrecht* (*El derecho materno*). Pero Bachofen no trata de acontecimientos históricos sino de interpretación de mitos. En las antípodas de Marx y de Engels, el suizo sigue la filosofía idealista germana y entiende que toda la historia debe explicarse en términos de cambios de ideas. Considerando, además, que la religión constituye un poderoso elemento de toda civilización, cual-

quier crisis o cambio surge o se origina en esa esfera suprema. Para él la llegada del patriarcado no supuso ciertamente esa "gran derrota histórica", sino todo lo contrario: el triunfo del espíritu sobre la materia, ya que mientras el dominio de la mujer se basa en la naturaleza, el del hombre se fundamenta en el Derecho».

120 FRANCIOSI (1978), p. 21, lo califica de método místico-filosófico.

121 Pueden consultarse las síntesis de E. Luque, en ENGELS (2013), pp. 49-53 y la muy breve de CANTARELLA (2010), pp. 13-14, que añade , en la misma línea, las tesis de M. Gimbutas.

122 BACHOFEN (1988), pp. 72-73.

123 BACHOFEN (1988), p. 101.

124 BACHOFEN (1988), p. 85.

125 BACHOFEN (1988), p. 42: el autor traza una conexión entre la agricultura, la sedentarización y la influencia de la mujer.

126 BACHOFEN (1988), pp. 59 y 69: «el principio de la agricultura es el mismo de la unión sexual ordenada».

127 BACHOFEN (1988), p. 70: «la misma palabra *matrimonium* está ligada al concepto fundamental del Derecho materno. Se decía *matrimonium* y no *patrimonium*, así como, al principio se hablaba sólo de una *materfamilias*. *Paterfamilias* es sin duda una expresión posterior».

128 BACHOFEN (1988), p. 86.

129 BACHOFEN (1988), pp. 122, 621 y 624.

130 BACHOFEN (1988), p. 91.

131 BACHOFEN (1988), p. 143: la *potestas* del marido fue en Atenas y en Roma, Teseo y Rómulo, «fundamento y premisa necesaria del *imperium* del Estado».

132 BACHOFEN (1988), pp. 113-114: aunque hay un profundo significado en la noticia de que el pueblo romano desciende de las mujeres sabinas, que presentan rasgos amazónicos.

133 BACHOFEN (1988), p. 52.

134 BACHOFEN (1988), pp. 316-317.

135 HARRIS (1993), p. 164.

136 F. JESI, *I recessi infiniti del «Mutterrrecht»*, en BACHOFEN (1988), p. XXII.

137 WESTERMARCK (1922), pp. 103-125; CRAWLEY (1902), pp. 461-485; HARRIS (1993), pp. 301-302, siguiendo a Lowie; en relación con la universal prohibición del incesto: LOWIE (1920), pp. 15-17; FOX (1985), pp. 51-71.

138 Una lista de los primeros autores favorables a esta tesis en WESTERMARK (1922), pp. 103-104, nota 1.

139 MCLENNAN (1970).

140 HARRIS (1993), p. 168.

141 SANTI (2011), pp. 37-45 y pp. 107-109.

142 HARRIS (1993), p. 169; FRANCIOSI (1978), pp. 21-22.

143 MCLENNAN (1970), p. 111; el autor plantea esta última parte de su tesis teniendo en cuenta la evolución política de Grecia y de Roma.

144 Tesis que plantea en explícita oposición a la de Maine: MCLENNAN (1970), pp. 107-109.

145 Libro que marca el comienzo de los estudios de los sistemas de parentesco y para algunos de la propia antropología social: BUCHLER (1982), p. 61.

146 MORGAN (1944).

147 ENGELS (2013).

148 ENGELS (Morgan) influye poderosamente en la obra de G. Childe: FULMINANTE (2014), p. 10.

149 SERVICE, pp. 51-52.

150 MORGAN (1944), pp. 561-562.

151 McLennan y Morgan coincidían en algunos puntos esenciales: la existencia inicial de un estado de promiscuidad originaria, la cual da paso a un sistema de parentesco matrilineal; a pesar de ello protagonizaron una famosa controversia, centrada en la crítica que el primero hizo de la interpretación de las terminologías de parentesco, cuestión esencial para la teoría del segundo: HARRIS (1993), pp. 169-170.

152 Esta última aparece cuando, según el autor, comienza a usarse el alfabeto fonético y el consiguiente empleo de los registros escritos; a su vez este estado se divide en antiguo y moderno: MORGAN (1944), pp. 11-12.

153 MORGAN (1944), p. 11.

154 MORGAN (1944), p. 427.

155 Seguimos en este párrafo, junto a MORGAN (1944), la síntesis de HARRIS (1993), pp. 156-159.

156 MORGAN (1944), pp. 410-427.

157 MORGAN (1944), pp. 433-461.

158 MORGAN (1944), pp. 462-475, capítulo en el que se trata también del siguiente tipo de familia, la patriarcal.

159 MORGAN (1944), pp. 475 y 478, que remite a las *Instituciones* de Gayo 1, 55.

160 MORGAN (1944), pp. 476-505.

161 FRANCIOSI (1978), p. 29.

162 MORGAN (1944), pp. 489, 506 y pp. 509-510.

163 MORGAN (1944), p. 482; de una manera muy matizada la preexistencia de la matrilinealidad y matrilocalidad respecto a la patrilinealidad y sus vinculaciones con la guerra externa, en el primer caso, y con la guerra interna en el segundo, ha sido retomada por HARRIS (2014), pp. 99-119 y 141: «Como la matrilocalidad es un método repetido de superar la limitada capacidad de los grupos aldeanos para formar alianzas militares multialdeanas, parece probable que las sociedades al borde de la categoría del Estado adoptaran frecuentemente formas matrilineales de organización social. Según Robert Briffault, existe un considerable número de pruebas literarias que sustentan la opinión de que las antiguas sociedades estatales poseían instituciones matrilineales inmediatamente antes e inmediatamente después de alcanzar la categoría de Estado».

164 Como es sabido, Morgan dividió las terminologías de parentesco en dos tipos: las clasificatorias y las descriptivas. En el primer caso se reparte a los parientes en grupos a los que se denomina con el mismo término (por ejemplo la madre y las hermanas de la madre se llaman igual); en el sistema descriptivo, en cambio, la tendencia es reservar un término específico para cada pariente; vid., por ejemplo, BUCHLER (1982), pp. 85-98, donde se encuentra también una rectificación de las ideas de Morgan sobre el sistema hawaiano; en éste, todos los varones y hembras de cada generación se denominan con la misma palabra. En las sociedades con terminología hawaiana suele ser común la familia extensa: FOX (1985), p. 241; en ningún caso se manifiesta ningún vestigio de un supuesto matrimonio de grupo. Una síntesis de las

aportaciones de Morgan sobre los sistemas clasificatorios de parentesco en: WHITE (1959), pp. 134-141.

165 MORENO (1994), pp. 64-65.

166 WESTERMARCH (1922), pp. 236-274; (1922b), pp. 223-266.

167 HARRIS (1994), p. 161.

168 Vid., por ejemplo, FRAZER (1995), II, p. 69, donde sostiene que el matrimonio individual es una innovación respecto a un tipo de matrimonio grupal fundado en los términos clasificatorios del parentesco y en clases exógamas.

169 HARRIS (1994), p. 158.

170 MORGAN (1944), p. 223.

171 MORGAN (1944), p. 310.

172 Como escribe MORENO (1994), p. 66, «en el sistema iroqués, la equivalencia entre hermanos y primos sólo se cumple para un tipo de primos. Los antropólogos suelen decir que los primos paralelos (los hijos de hermanos del mismo sexo) son clasificados con los hermanos, mientras que los primos cruzados (hijos de hermanos de distinto sexo) son clasificados como primos»; BUCHLER (1982), pp. 60-63.

173 MORGAN (1944), pp. 495-504; FRANCIOSI (1978), p. 29, nota 25.

174 Vid., respecto a la hipótesis de la evolución desde la *gens* matrilineal a la *gens* patrilineal, la crítica de MURDOCK (1965), pp. 184-259; WHITE (1959), p. 135, escribe que la construcción de Morgan en lo referente a la evolución de las formas de familia y a los sistemas terminológicos de parentesco derivados de aquella ha quedado obsoleta desde hace décadas.

175 MURDOCK (1965), p. 90.

176 WHITE (1959), pp. 138-140.

177 NEGRI (1983).

178 POST (1906); (1908); la *Prefazione dei traduttori* (1906), pp. V-XVIII, es especialmente ilustrativa del estado de estas cuestiones a comienzo del siglo XX.

179 POST (1906), pp. 46 y 103.

180 POST (1906), pp. 39-45.

181 POST (1906), pp. 60-61.

182 POST (1878), p. 10.

183 POST (1875), p. 89.

184 POST (1875), pp. 16-17.

185 POST (1875), p. 114.

186 POST (1875), p. 4; (1878), p. 10.

187 POST (1878), p. 244.

188 BONFANTE (1958), p. 21.

189 BONFANTE (1958), p. 28: el rey existe sólo en el sánscrito, en el céltico y en el latín, *rex*.

190 BONFANTE (1926a), p. 22, y (1958), p. 28.

191 BONFANTE (1926a), pp. 1-326: recoge el estudio de 1888-1889, *Res mancipi e nec mancipi*, pero con modificaciones del autor.

192 BONFANTE (1958), pp. 67-70.

193 BONFANTE (1958), pp. 68-69.

194 CAPOGROSSI COLOGNESI (1994), pp. 122-123 y pp. 185-186.

195 BONFANTE (1958), p. 69.

196 MEYER (1907), pp. 7-8.

197 Bonfante realiza una valoración explícita de la postura de E. Meyer en un artículo aparecido en 1915, «Teorie vecchie e nuove sulle formazioni sociale primitive», recogido en BONFANTE (1926), pp. 18-63.

198 BONFANTE (1926), p. 35.

199 BONFANTE (1926), p. 63.

200 BONFANTE (1926), p. 38.

201 BONFANTE (1926), p. 42: con esta expresión Bonfante adopta la forma de hablar de E. Meyer; en otras ocasiones, mucho más numerosas, Bonfante vuelve al uso habitual y reserva el nombre de Estado a un tipo particular de organismo político; p. 63: «aquel organismo unitario al que reservo el nombre de Estado».

202 BONFANTE (1926), p. 52: *familia primitiva* es una expresión con cierta carga de ambigüedad.

203 Prefacio a POST (1906), p. XVII.

204 DE MARTINO (1972), p. 7, que expresamente dice admitir las tesis fundamentales de Morgan y de E. Meyer.

205 Por ejemplo: FRANCIOSI (2003), pp. 59-84.

206 DE FRANCISCI (1959), p. 129.

207 VALDITARA (2008), pp. 4-5.

208 Es el caso, para poner un ejemplo significativo, de SERVICE (1990), p. 73; WHITE (1959), p. 6 y pp. 231-233, autor en el que se observa un notable «desorden» terminológico a la hora de identificar realidades vinculadas con el mundo del Derecho: costumbres, Derecho y leyes (*law*), ética, normas de etiqueta, modelos de conducta interpersonal aparecen utilizados de forma confusa y a veces casi como sinónimos.

SOCIEDADES SEGMENTARIAS

La forma organizativa inmediatamente superior a la banda viene constituida por las denominadas sociedades segmentarias. Esta terminología tiene su origen en la distinción planteada por E. Durkheim entre sociedades con solidaridad mecánica y sociedades con solidaridad orgánica. La solidaridad mecánica (propia de las sociedades primitivas) se funda en la homogeneidad de los valores y en la agregación de unidades del mismo tipo y función. Por el contrario, en las socie dades complejas encontramos una solidaridad orgánica: se da una especialización de las funciones y una interdependencia de las partes, que ya no se sitúan en un mismo nivel igualitario[209]. La antropología social posterior hizo uso de estas ideas y las aplicó como categorías explicativas de la organización social dentro de un marco evolutivo. Una sociedad segmentaria, por tanto, se halla compuesta por varios *segmentos primarios* que van añadiéndose (o reduciéndose) en el tiempo. Estas unidades primarias son grupos multifamiliares que se relacionan, se integran[210], en un plano de igualdad. La sociedad segmentaria resulta ser la suma, el conjunto de un número de unidades más o menos complejas, cada una de ellas formadas en último extremo por familias nucleares.

Si reparamos en cuanto se acaba de decir no nos extrañará que se plantee el problema de la diferenciación de estas sociedades segmentarias respecto a las sociedades de banda. De hecho, Fried unifica ambos tipos organizativos bajo la categoría de sociedades igualitarias[211]: en ambos casos, es el parentesco el elemento integrador[212]; un tipo de sociedad en la que todos los miembros eran considerados «hermanos» y que ha podido dejar en las fuentes antiguas posteriores el recuerdo de una Edad de Oro[213].

Así pues, tanto las sociedades de banda como las segmentarias se componen de familias, las cuales se combinan como átomos en una molécula para formar agregados más amplios[214]. De hecho la unidad residencial más común en las sociedades segmentarias es la denominada familia extensa[215], formada por el marido y su mujer, los hijos e hijas solteros y los casados con sus descendencia; a ello hay que añadir la posibilidad de la poliginia y las variantes que puede establecer el parentesco matrilineal. Asimismo, las sociedades segmentarias al igual que las de banda, son *acéfalas*: carecen de cualquier tipo de organización unitaria del poder. Tienen, sin embargo, centros ceremoniales, los cuales pueden alcanzar cierto grado de monumentalidad[216].

¿Qué diferencias pueden establecerse entre la sociedad de banda y la sociedad segmentaria? El primer factor diferencial entre ambas es de tipo cuantitativo. La banda reúne un grupo de familias muy reducido; suele ponerse como límite de este tipo organizativo un número de cien individuos. En las sociedades segmentarias este límite se sitúa en torno a los mil individuos, para cada unidad mayor. En segundo lugar, las sociedades segmentarias se articulan en grupos de parentesco progresivamente más amplios: la terminología varía enormemente para dar cuenta de las diferencias que se pueden encontrar: familias, familias extensas, sub-linajes (de diversos grados), linajes (también de diversos grados de integración), clanes, etc. En tercer lugar, y como elemento que parece funcionar como causa de la transformación (aunque relacionado con el anterior), las sociedades segmentarias tienen como presupuesto la domesticación de plantas y animales, es decir, la revolución[217] neolítica. Ciertamente la tecnología neolítica posee ya en germen los elementos de la estratificación[218], pero ésta sólo llegará tras una evolución ulterior. La primera consecuencia del incremento de los recursos disponibles es el aumento de la población y con él, la necesidad de organizar la sociedad en grupos más complejos que

los de la familia-banda. Debe señalarse también que existen sociedades que mantienen una forma de economía basada en la caza, pesca y reco lección y que, sin embargo, han desarrollado un sistema más complejo que el de la banda: estos casos suelen explicarse por la existencia de unos recursos naturales de extraordinaria riqueza, cuya explotación permite el desarrollo demográfico asociado a las sociedades segmentarias sin necesidad de la práctica de la agricultura y la ganadería[219]. Se documentan incluso sociedades que alcanzan el nivel de jefatura antes de la aparición de la agricultura[220].

Las sociedades segmentarias son sociedades igualitarias que han alcanzado el nivel de integración que en la literatura antropológica —modificando un término del léxico constitucional del Derecho romano— se suele denominar tribu. En este sentido, sociedad segmentaria y sociedad tribal se pueden considerar expresiones sinónimas:

> «Una tribu es una organización segmentaria. Se compone de un número de grupos multifamiliares equivalentes y no especializados, cada uno de los cuales es el duplicado estructural del otro; una tribu es una acumulación de bloques de grupos de consanguíneos iguales. Los segmentos son la unidad residencial, el conjunto de gente que se asienta en común o que se mueve por un sector del territorio tribal y que disfruta de manera singular un sector de los recursos estratégicos. A veces es posible hablar de niveles diversos de segmentación. Entre los indios de la pradera, por ejemplo, los segmentos primarios, pequeños grupos de parientes que reconocen un jefe, vagan de forma separada de los otros miembros de la tribu una parte del año y se agrupan con unidades similares en un grupo más amplio (segmentos secundarios) en otras estaciones; la tribu entera se reúne brevemente para las ceremonias anuales. El segmento tribal primario es definido como el más pequeño grupo multifamiliar que colectivamente disfruta de un área de recursos tribales y forma una entidad residencial por todo o la mayor parte del año»[221].

Algunas sociedades segmentarias, como por ejemplo los Nuer de Sudán del Sur o los Tiv de Nigeria, han sido muy bien estudiadas[222]. Los primeros son agricul tores itinerantes y pastores; los segundos, se dedican exclusivamente a la agri cultura. En ambos casos encontramos una estructura residencial fundada en la comunidad de aldea (*tar* en el caso de los Tiv[223]). Los

miembros de la aldea se corresponden con los de uno de los sub-linajes en que se divide la población, pero pueden residir también miembros de otros grupos de modo que no existe una equivalencia absoluta sino sólo aproximada entre ambos elementos[224].

Veamos cómo describe Evans-Pritchard el sistema Nuer de grupos de parentesco dado que, a pesar de las peculiaridades propias de cada caso, puede servirnos de modelo interpretativo general:

> «Un clan Nuer es el mayor grupo de agnados que trazan su filiación a un antepasado común y entre los cuales el matrimonio está prohibido y las relaciones sexuales se consideran incestuosas. No es puramente un grupo indiferenciado que reconocen su parentesco agnaticio común, como ciertos clanes africanos, sino que es una estructura genealógica muy segmentada. Llamamos linaje a esos segmentos internos de un clan. La relación de cualquier miembro de un linaje con cualquier otro miembro puede enunciarse exactamente en términos genealógicos y, por esa razón, también puede averiguarse su relación con los miembros de otros linajes del mismo clan, dado que se conoce la relación de un linaje con otro. Un clan es un sistema de linajes y un linaje es un segmento genealógico de un clan. Podríamos considerar el clan entero como un linaje, pero preferimos considerar los linajes como segmentos de aquel y definirlos como tales. Podemos hablar, alternativamente, de un linaje como grupo agnaticio cuyos miembros están unidos por lazos genealógicos y de un clan como sistema de dichos grupos, que entre los Nuer es un sistema genealógico»[225].

La descripción anterior es, en líneas generales, típica de las sociedades segmentarias o tribales. El elemento fundamental mediante el cual se estructuran más allá de la familia nuclear (que aparece siempre como el punto de partida) son los grupos de parentesco suprafamiliares de creciente extensión[226]. Estos grupos de parentesco se construyen sobre un principio de parentesco unilateral. Es decir la vinculación se establece habitualmente sólo por línea masculina o por línea femenina, en todo caso contando con el matrimonio como mecanismo determinante de la filiación. En el caso de los Nuer, como en muchas sociedades de este tipo (incluyendo como se verá más adelante la Roma de la época anterior a la fundación de la Ciudad) el parentesco es de tipo patrilineal o agnaticio[227]. El linaje (en

sus diversas modalidades) se integra por un grupo de personas que pueden identificar este parentesco genealógicamente, pero siempre, como decimos, un parentesco establecido por línea masculina. En otros casos la línea de filiación elegida es la materna, en cuyo caso se habla de matrilinealidad. Puede ser de utilidad ofrecer la definición sintética de patrilinaje que nos da Radcliffe-Brown: un varón y todos sus descendientes a través de varones durante un determinado número de generaciones. Un linaje mínimo incluye tres generaciones, pero podemos encontrar linajes de un número muy superior[228].

La selección de una línea de parentesco para configurar la pertenencia a un linaje (y clan) no quiere decir que se desconozca y que no se tenga en cuenta parcialmente el parentesco de la otra línea. Este fenómeno se observa claramente en los Nuer, los cuales, a pesar de fundar su estructura social en linajes agnaticios, reconocen también a los parientes maternos de una persona: llaman a este parentesco cognaticio *mar*[229]. Un fenómeno que observamos también en Roma, donde el parentesco agnaticio (*agnatio*) concurre desde el principio con la cognación (*cognatio*), esta última relevante en materias como el Derecho matrimonial y el Derecho penal. Este dato es relevante porque habitualmente aparece oscurecido en algunos tratamientos demasiado esquemáticos. Así pues, como señala Buch ler[230], en los sistemas de filiación unilineal siempre existe «un reconocimiento y un uso del parentesco por la línea opuesta a aquella por la que se computa la filiación», un fenómeno que, al menos en la antropología británica, recibe el nombre de *descendencia complementaria*.

Lo que hace el sistema de filiación patrilineal es seleccionar dentro de la clase general de todos los parientes reconocidos (cognados) una línea de descendencia que pasa exclusivamente por los vínculos masculinos pero incluyendo también a las mujeres del grupo así determinado. Es decir: *ego* es pariente de su

padre, no de su madre (salvo que ésta haya sido incorporada al grupo de parentesco de su marido), de su abuelo paterno, pero también de sus hermanas (por parte de padre) y de sus primos y primas paternas —hijos e hijas de tíos paternos—, etc. La línea llega hasta un común antepasado común masculino perfectamente identificable (en el caso del linaje) o de carácter mítico (como suele ocurrir, aunque no siempre, en el caso del grupo de parentesco más amplio, que estamos denominando clan pero que puede ser llamado también, como hizo Morgan utilizando la terminología romana, *gens*). El linaje y el clan incluyen a los miembros vivos y a los difuntos.

En el caso de los grupos de parentesco establecidos por línea femenina se traza el parentesco de modo inverso al anterior. La antepasada común histórica o mítica es una mujer y la autoridad se transmite a través de las mujeres a los varones. De modo que en los patrilinajes, como escribe, I. Buchler[231], tanto la continuidad como la autoridad se transmiten por línea masculina, mientras que en los matrilinajes continuidad y autoridad se hallan separadas. En otras sociedades segmentarias se reconocen simultáneamente los linajes matrilineales y patrilineales, fenómeno no suficientemente valorado por autores todavía muy influidos por las tesis evolucionistas del siglo XIX[232].

La existencia de estos grupos unilineales afecta a la terminología del parentesco utilizada, que es la que descubrió Morgan y bautizó con el nombre de sis temas clasificatorios[233], conforme a lo que comentamos anteriormente. Como afirmación general, sin que podamos entrar en el estudio de estas cuestiones, podemos apuntar que la filiación matrilineal suele relacionarse con el denominado sistema Crow; y la filiación patrilineal con el sistema Omaha[234] (aunque existen otros sistemas clasificatorios). La complejidad de la terminología clasificatoria del parentesco es acorde con la importancia esencial de los grupos de parentesco en este tipo de sociedades; en el caso de las bandas y de

las sociedades estatales la terminología es notablemente menos elaborada[235].

Desde la publicación del artículo de P. Kirchhoff, *The Principles of Clanship in Human Society*, escrito en 1935 pero publicado en 1955, este tipo de clan del que venimos hablando, propio de las sociedades segmentarias o tribales, ha quedado identificado por tres rasgos esenciales: la unilateralidad en la determinación del parentesco, el igualitarismo y la exogamia[236]; a diferencia del clan propio de sociedades situadas en un nivel inmediatamente superior aunque también de tipo segmentario, denominado por el autor clan cónico que podemos llamar también clan aristocrático, el cual coincide con la organización de jefatura (*chiefdom*) y que trataremos en el siguiente apartado, un tipo de clan este último que no fue objeto de la debida atención por parte de Morgan y que, sin embargo, tiene una importancia decisiva por muchos motivos, entre otros, porque es el propio de las sociedades indoeuropeas, lo que permite establecer un nexo entre los estudios antropológicos y los de historia antigua[237].

---

209 Tomo estas consideraciones de FABIETTI (1997), p. 76.

210 WHITE (1959), pp. 145-182.

211 FRIED (1967), p. 33: «Una sociedad igualitaria es aquella en la cual existen tantas posiciones de prestigio en cada grado determinado por el sexo y la edad como personas capaces de ocuparlas»; FRIED (1967), p. 165; SERVICE (1990), p. 62; CLAESSEN y SKALNÍK (1978), p. 12.

212 WHITE (1959), pp. 120-121.

213 WHITE (1959), p. 141.

214 G. P. MURDOCK, *The Nuclear Family*, en GRABURN (1971), p. 359.

215 SAHLINS (1984), pp. 101-108.

216 RENFREW (2008), pp. 153-159.

217 WHITE (1959), p. 368; HARRIS (2014), pp. 42-61.

218 FRIED (1967), p. 191.

219 P. KIRCHHOFF, en FABIETTI (1997), p. 19.

220 CARNEIRO (2012), p. 22.

221 D. SAHLINS, en FABIETTI (1997), p. 91.

222 FABIETTI (1997), pp. 78-85.

223 BUCHLER (1982), p. 109.

224 Escribe EVANS-PRITCHARD (1992), p. 222: «Los linajes Nuer no son comunidades corporativas, localizadas, aunque con frecuencia están asociadas con unidades territoriales, y los miembros de un linaje que viven en una región asociada con él se ven a sí mismos como un grupo residencial y, así, el valor o concepto del linaje funciona a través del sistema político. Cada aldea Nuer está asociada con un linaje y, aunque muchas veces sus miembros constituyen una pequeña proporción de la población de la aldea, la comunidad de la aldea se identifica con ellos de tal modo, que podemos considerarla como una agrupación de personas apiñadas en torno a un grupo agnaticio». Conviene añadir que el autor llama grupo político a las aldeas.

225 EVANS-PRITCHARD (1992), p. 211.

226 SAHLINS (1984), p. 30.

227 MAIR (1970), p. 40.

228 RADCLIFFE-BROWN (1979), p. 70.

229 EVANS-PRITCHARD (1992), pp. 212-213.

230 BUCHLER (1982), p. 112.

231 BUCHLER (1982), pp. 107-108.

232 RADCLIFFE-BROWN (1979), p. 82.

233 Una crítica de esta sistemática en A. L. KROEBER, *Classificatory Systems of Relationship*, en GRABURN (1971), pp. 59-64.

234 MURDOCH (1965), p. 309; RADCLIFFE-BROWN (1979); FOX (1985), pp. 223-244.

235 Oliver SÁNCHEZ (2012), pp. 201-202; vid. HÉRITIER (1984).

236 P. KIRCHHOFF, en FABIETTI (1997), p. 21.

237 P. KIRSCHHOFF, en FABIETTI (1997), p. 23.

LA ECONOMÍA Y EL DERECHO PATRIMONIAL TRIBAL[238]

En las sociedades segmentarias o tribales la forma de producción, de distribución y consumo es preferentemente doméstica o familiar. La familia es la insti tución central de la vida económica. No existe algo parecido a un sistema económico aislado, sino que la producción y distribución de bienes se realiza utilizando mecanismos que no se orientan al mercado. Los grupos domésticos no han sufrido aún la erosión de las formas estatales o inmediatamente previas al Estado, como son la jefatura y, en determinados casos como el de Roma, el proto-Estado. Por ello no se limitan a funcionar exclusivamente como mecanismos de consumo. Tampoco existe una regulación del trabajo externa a los grupos familiares, ni una idea de beneficio. La familia en sí misma se halla en el centro de los procesos de producción; se puede decir que la producción misma es una función doméstica. Es la demanda familiar la que estimula la actividad económica. De todas formas, las familias no son autárquicas y acuden a las donaciones recíprocas y a la permuta. Por otra parte, ciertas tareas exigen la cooperación de varios grupos familiares o de niveles más altos de integración como los linajes en sus diversas modalidades más o menos amplias. De hecho, la aparición de linajes y clanes se explica como solución al problema de la necesidad de la acción cooperativa, ya sea en el ámbito de la actividad económica, ya sea en el ámbito de la defensa.

En el decisivo ámbito del uso de la tierra la solución habitual consiste en que la propiedad se asigna a los grupos de parentesco superiores —linajes y/o clanes—. De hecho, la aparición de

la patrilinealidad o matrilinealidad se puede considerar como un fenómeno ligado a la necesidad de constituir entidades corporativas estables a las que se les pueda atribuir la titularidad y la gestión de los recursos esenciales, singularmente la tierra. En este sentido, señala Hoebel[239] que el clan (podemos añadir también el linaje) es la entidad que administra la tierra incluso cuando *de iure* la titularidad de la propiedad se atribuya a un jefe tribal o, llegado el caso, a un rey. El clan proporciona estabilidad en el sentido de que funciona como la instancia superior que reparte los lotes de tierra y cuida de que ningún grupo familiar carezca de una parcela adecuada. El clan como propietario es más bien una forma de garantizar la continuidad del uso por parte de las familias. Puesto que las sociedades tribales se articulan residencialmente en comunidades de aldea, puede añadirse que para el observador es muchas veces la propia comunidad la que actúa como última titular de los derechos sobre la tierra, asignando parte del territorio en parcelas familiares y reservando otra parte para usos comunales (pasto, aprovechamiento forestal, etc.). En estos aspectos, la contribución de Maine sobre las comunidades de aldea, a pesar de que se centra por lo general en sociedades de un nivel inmediatamente superior al que aquí estamos considerando, conservan su valor y vigencia[240].

Utilizar una terminología técnica para describir este fenómeno sólo puede tener un alcance muy limitado. Por ello acudir a la figura del *trust*[241] o del usufructo —al «privilegio usufructuario» como hace Sahlins— puede resultar confuso, porque en realidad la asignación de la tierra puede dar lugar a una situación que se prolonga en el tiempo de modo indefinido, aprovechando también el principio de que las familias se mantienen en el tiempo. Tanto ellas como los linajes y los clanes se hallan formadas por vivos y difuntos y no se consideran exclusivamente como la suma de sus actuales miembros. Este principio

explica por qué suele estar prohibida la venta de la tierra fuera del linaje o clan o que, en otros casos, en las ventas de parcelas de tierra se necesite el consentimiento de un cierto grupo de parientes o, incluso, que el comprador sea adoptado por el vendedor[242]. A veces, por parte de ciertos autores, se excluye de modo explícito la posibilidad de calificar como propiedad este tipo de derecho sobre la tierra por parte de los grupos familiares que venimos considerando. Se aduce que se trata de un especie de derecho con fuertes limitaciones, olvidando que en las sociedades estatales, incluida la romana, el derecho de propiedad nunca fue considerado un derecho patrimonial absoluto e ilimitado. Que esa imagen es más bien el resultado de una interpretación interesada, basada en consideraciones de tipo ideológico[243]. Por lo demás, en el esquema que estamos considerando, cabría afirmar que —utilizando términos modernos— al linaje corresponde más bien la soberanía, del mismo modo que la propiedad privada en los Estados se halla sujeta en último análisis a la soberanía que puede emerger en momentos críticos (por ejemplo, en la posibilidad de la expropiación o en la legislación de guerra). Muchas interpretaciones fundadas en el supuesto carácter colectivo de la propiedad de la tierra en las sociedades tribales olvidan los matices que aquí han quedado sumariamente señalados.

Las formas de intercambio de los bienes de consumo y de los servicios se rigen por el principio de la reciprocidad entre los grupos familiares. En el nivel interno de las familias, dado que siempre nos encontramos con la función rectora del padre y de la madre, me inclinaría a hablar mejor de redistribución fundada en la donación[244], anticipando el modelo que en las sociedades de jefatura será crecientemente asumido por la autoridad suprafamiliar. La reciprocidad gratuita interfamiliar (formas diversas de donación) tiene una importancia esencial[245], aunque coexiste con formas de intercambio del tipo de la permuta e in-

cluso con una compraventa relacionada directamente con ella, por cuanto la aparición del dinero[246] (como medida de valor y medio de cambio) no hace sino cualificar la permuta y facilitar su ejercicio. Esta concepción primitiva de la compraventa, como variante de la permuta, parece haberse mantenido en el Derecho griego antiguo, según la opinión de Pringsheim[247]. Asimismo, como señala Mauss, es posible que en la compraventa en general pueda descubrirse un substrato más antiguo en el que el acto de dar la cosa y de dar el precio se encuentran separados[248], sin duda porque proceden de un esquema asimilable al de las donaciones recíprocas. Todas estas formas de intercambio pueden incluirse en la categoría general de la reciprocidad equilibrada[249].

En este tipo de sociedades se agudiza la distinción entre cosas de propiedad familiar o del clan (normalmente la tierra, con los matices que antes hemos comentado) y cosas de propiedad individual. A las primeras se les adjudica en muchas ocasiones un carácter sagrado[250] y, según apuntamos más arriba, suelen tener una naturaleza inalienable o, al menos, la posibilidad de su transmisión *inter vivos* se halla sometida a mecanismos de control que dificultan enormemente su circulación. La donación y las otras formas de intercambio afectan a los bienes muebles de propiedad familiar o individual. Respecto a esta clasificación de las cosas resultan muy pertinentes las siguientes palabras de M. Mauss, en su *Ensayo sobre el don*[251]:

> «Ante todo, al menos los kwakiutl y los tsimshian establecen entre los diversos tipos de propiedades la misma distinción que los romanos, los trobriandeses y los samoanos. Para ellos existen, por un lado, los objetos de consumo y de reparto vulgar (no he hallado rastros de intercambios) y, por el otro, están las cosas preciosas de la familia, los talismanes, los cobres blasonados, las mantas de pieles o de telas blasonadas. Esta última clase de objetos se transmite con la misma solemnidad con la que se transmite a las mujeres en el matrimonio, los "privilegios" al yerno o los nombres y los grados a los hijos y a los yernos. Incluso, en su caso, no es exacto hablar de alienación. Son objetos de préstamo más que de venta y de verdaderas cesiones. […] En el fondo esas "propiedades" son *sacra* de los que la familia sólo se desprende con gran pena y, a veces, nunca».

La vida interna de la tribu (segmento más amplio) se articula en gran medida por medio de intercambios ceremoniales que, a pesar de su naturaleza de donación, incorporan en muchos casos un elemento crecientemente competitivo, como puede observarse, por ejemplo, en el sistema *moka* de las tribus que rodean el monte Hagen en Nueva Guinea, utilizado por M. Godelier para ejemplificar esta dimensión de la vida tribal[252]. En el tratamiento de este autor, por otra parte, se observa la ambivalencia típica en la valoración de los clanes, componentes de la tribu, pues Godelier no duda en atribuirles un carácter territorial, conclusión derivada de la estabilidad de los asentamientos pero no por completo exacta. Asimismo, Godelier, describe brevemente las finalidades de cada uno de estos clanes[253], de una manera que resume gráficamente cuál es la virtualidad de este grupo de parentesco clave de las sociedades tribales:

> «En estas sociedades un individuo tiene garantizadas tres cosas por el mero hecho de su pertenencia a un clan. En primer lugar, recibirá una ayuda para casarse, esto es, los elementos que conforman una *bridewealth*; en segundo lugar, su clan lo protegerá y vengará en caso de agresión por parte de los miembros de los restantes clanes; por último, y sobre todo, poseerá derechos sobre la tierra de su clan cuando se trate de alimentar a su familia y desarrollar sus iniciativas».

---

238 Seguimos en este apartado el planteamiento de Sahlins, al que añadimos algunas observaciones personales: SAHLINS (1984), pp. 119-149; vid. también SAHLINS (1974).

239 HOEBEL (1964), p. 317.

240 MAINE (1913a).

241 BARTON (1969), p. 32.

242 HARTLAND (1924), p. 95; TRIGGER (2007), p. 332.

243 Es el caso del tratamiento de GROSSI (1977).

244 Cfr. SAHLINS (1984), p. 131, sobre el concepto de reciprocidad generalizada, que asigna al mundo familiar.

245 POLANYI (1971), pp. 3-25; GREGORY (2015).

246 Sobre el dinero en las sociedades primitivas: EINZIG (1966).

247 R. LÓPEZ MELERO, *Sobre los orígenes y el carácter de la compraventa en el mundo griego*, en SÁNCHEZ DE LA TORRE y LÓPEZ MELERO (1988), p. 157, nota 15.

248 MAUSS (1998), p. 198.

249 SAHLINS (1984), pp. 131-132.

250 GODELIER (1998), p. 125.

251 MAUSS (2012), pp. 167-168.
252 GODELIER (1998), pp. 142-149.
253 GODELIER (1998), p. 144.

SOCIEDADES DE JEFATURA. ¿JEFATURAS COMPUESTAS O *EARLY STATES*?

Las sociedades segmentarias o tribales de las que nos hemos ocupado en el apartado anterior tienen un carácter básicamente igualitario. No sólo son acéfalas en el sentido de que no se da en ellas ningún tipo de cargo político institucionalizado, sino más bien posiciones más o menos transitorias en las que algún individuo desempeña tareas de liderazgo (en la guerra, en la caza, etc.) fundadas en sus cualidades personales. También la posición relativa de clanes y linajes se plantea en un plano de igualdad. Esta mentalidad fragmentaria e igualitarista afecta incluso a la visión del mundo sobrenatural de estas sociedades, al menos en opinión de algunos autores[254], aunque —dicho sea en honor de la verdad— la segmentación espiritual de un mundo plural de espíritus coexiste con la presencia habitual de un Ser o Espíritu Supremo. Precisamente la tendencia a la jerarquización tiende a expresarse en un lenguaje religioso: la desigualdad, en el plano simbólico, es una desigualdad fundada en una diversa relación de intensidad con lo sobrenatural. Sin embargo, el estudio de este tipo de sociedades por parte de la antropología ha minusvalorado en cierta medida la presencia de mecanismos de poder y autoridad. Se dice que son sociedades igualitarias, pero sin conceder su debido lugar a las relaciones jerárquicas de poder que se dan dentro de la familia nuclear o extendida, fundadas en la desigualdad por edad y sexo. Tendría que subrayarse por ello que el principio igualitario es propio de las relaciones interfamiliares. Por otra parte, en estas sociedades aparecen figuras de *jefes rituales*, no dotados de poder institucionalizado o reglado, pero sí titulares de una autoridad indiscutible que ejercen a modo de árbitros en la resolución de conflic-

tos, apoyándose en la persuasión y en su peculiar relación con el mundo de lo sobrenatural. Para el caso de los Nuer[255], que hemos tenido en cuenta en páginas anteriores, sabemos de los *jefes piel de leopardo*, que pueden ser considerados el modelo clásico de este tipo de figuras *carismáticas*, no estrictamente políticas, pero decisivas en su función de aportar un cierto grado de unidad a sociedades estructuralmente fragmentarias.

La antropología social ha reparado también en la presencia de otro tipo de personaje, alguien hecho a sí mismo, un sujeto que no ocupa una posición peculiar como mediador espiritual o humano pero que alcanza un protagonismo social[256]: nos referimos al *gran hombre*. Con él se rompe el equilibrio propio de las sociedades segmentarias: son individuos que ejercen influencia y reúnen a un conjunto más o menos amplio de seguidores, pero que no ocupan de ninguna manera un *cargo* previsto de antemano; por ello se suele negar al *gran hombre* un estatuto político[257]. Éstos vienen atraídos por sus éxitos económicos: el gran hombre construye su posición ejerciendo una generosidad interesada, calculada[258]. Es característico de los casos estudiados la presencia de fiestas de donaciones por medio de las cuales el gran hombre materializa su prestigio. Por medio de esta forma de redistribución de bienes, la donación modifica su sentido primordial y se convierte en un instrumento al servicio de la desigualdad. El regalo pasa a ser el fundamento de una relación de subordinación. De alguna manera podemos decir que en este contexto la donación genera una deuda. Si la posición del *gran hombre* se consolida y consigue transmitirla a sus descendientes (algo que resulta ser muy difícil), entonces estamos en la senda que lleva hasta la jefatura.

Así pues el germen de la jerarquización social se halla presente en las socie dades de banda y en las sociedades tribales. Sabemos que en su configuración residencial las sociedades tribales se manifiestan como un conjunto de linajes y clanes situa-

dos en un plano de igualdad concentrados en comunidades de aldea. Estas comunidades viven inicialmente en un régimen de autonomía. Ahora bien, el incremento en la obtención de los recursos provoca un aumento de la población, de modo que se intensifica el uso de la guerra como medio de obtener más tierras. Esta nueva situación parece ser el elemento clave que da lugar a una quiebra del modelo autónomo-igualitario de las comunidades de aldea al surgir entidades políticas por encima de ese nivel: *supra-village polities* en la terminología de Carneiro a quien estamos siguiendo[259]. Es importante subrayar, no obstante, que las comunidades de aldea seguirán manteniendo un cierto de grado de vida autónoma y que este rasgo se mantendrá en el tiempo[260], incluso cuando se alcance la forma estatal.

La jefatura, *chiefdom*, resulta ser un medio adaptativo para competir en mejores condiciones en un ambiente en el que la guerra se presenta como un fenó meno endémico. Es preciso señalar que el estímulo de la guerra debe ser considerado no como un factor marginal sino como el motor esencial que lleva a la necesidad de fusionar los grupos de población (aldeas/linajes-clanes). Sin este estímulo exterior ninguna comunidad —grande o pequeña, basada en el parentesco o prevalentemente territorial— se encuentra dispuesta a ceder su autonomía o soberanía[261]. La guerra, actual o potencial, provoca este nivel de integración, ya sea como elemento de defensa ante el ataque exterior, ya sea como resultado de la anexión de unas comunidades por otras. La jefatura (y en su caso el Estado como momento posterior de esta misma línea evolutiva) no es otra cosa que la agregación de varias comunidades de aldea, sobre las que se superpone una estructura crecientemente centralizada de poder. Suele distinguirse un primer tipo de jefatura[262], la jefatura simple. De la posterior unificación de varias jefaturas simples puede surgir una jefatura compuesta (*compound chiefdom*)[263]. Reparemos en que, llegado ese momento, encontramos ya una es-

tructura política dividida en tres planos de toma de decisiones. El del grupo de parentesco, linaje, concentrado generalmente en una comunidad de aldea. El de la jefatura simple, con un poder que se extiende sobre varias de estas comunidades. El de la jefatura compuesta, que dicta sus decisiones a los *jefes* inferiores. Tenemos, pues, el armazón de lo que posteriormente y convenientemente modificado dará lugar a los cargos políticos y burocráticos del Estado.

Las jefaturas se sitúan en el lugar intermedio entre las sociedades tribales igualitarias y el Estado. Su primera formulación teórica se debe a K. Oberg, quien se apoyó en esta categoría en un artículo publicado en 1955: *Types of Social Structure among the Lowland Tribes of South and Central America*, desde entonces, a pesar de los críticos, este modelo parece responder a una realidad empírica y no es sólo el fruto imaginativo de algunos autores. El factor que provoca los sucesivos niveles de integración es, como dijimos la guerra —actual o potencial—. Sin embargo, no siempre en el sentido de que ésta lleva a la conquista de unas comunidades por otras. En determinados casos, las comunidades de aldea pueden unificarse como medida defensiva: surge entonces un líder guerrero, fruto de una alianza intercomunitaria. Este líder goza de un poder muy intenso, pero limitado en el tiempo, porque dura lo que dura la campaña bélica. Este líder temporal puede muy bien convertirse en un *jefe* permanente en el que se concentran no sólo poderes militares sino también políticos de tipo más general.

El líder más o menos ocasional tiende a consolidar su posición recurriendo a los lazos de parentesco. La continuidad a lo largo del tiempo se logra con la transmi sión de su *status* a sus descendientes y, específicamente, al hijo primogénito. Service indica que este rasgo es una característica casi universal de las sociedades de jefatura[264]. En los pocos casos en que la jefatura surge en una sociedad con parentesco matrilineal, la posición

de *gran hombre* pasa por regla general al hijo primogénito de la hermana[265]. Éste es el momento clave, porque la posición de jefe heredada por vía de primogenitura produce un linaje separado del resto de los grupos de parentesco igualitarios. Con el paso del tiempo este linaje se diversifica y podrá dar lugar a un grupo más amplio, un clan o *gens*. La genealogía, que ya tiene su función en las sociedades segmentarias igualitarias ve revalorizada su función y se convierte en un mecanismo clave puesto al servicio de la desigualdad política. La universal distinción entre un grupo aristocrático y el resto de la población se basa en este principio básico: los aristócratas se sitúan en una posición relevante respecto al *jefe* (o a algunos de los *subjefes* en los supuestos de las jefaturas compuestas), una posición mensurable, localizable por medio de un árbol genealógico[266] perfectamente puesto al día en la memoria colectiva del grupo; pasado un tiempo el cuadro genealógico gana en profundidad y en él los ancestros ocupan el lugar político-religioso que legitima la posición superior de sus descendientes. Esta que podemos llamar estructura genealógica se extiende a la sociedad entera. De modo que podemos afirmar con Service[267], que las sociedades de jefatura son sociedades de castas en el sentido estricto de la palabra: campesinos, artesanos y gobernantes tienen asignado un *status* hereditario.

Este grupo de parentesco en el que la posición de cada subgrupo e individuo depende de su distancia respecto al fundador es el *clan cónico* o *aristocrático* estudiado por P. Kirchhoff —como más arriba quedó apuntado— y contrapuesto al clan de tipo igualitario, en el que todos los miembros tienen una posición equivalente, es decir, sin diferencias de *status*. En el clan (inicialmente linaje) igualitario rige la exogamia. Por el contrario, en el clan aristocrático se va imponiendo un principio endogámico[268], necesario para preservar la peculiar posición del grupo dentro del conjunto de la sociedad tribal. Se hace nece-

sario también el uso de una precisa genealogía que establezca sin ninguna duda las líneas principal y secundarias dentro del clan[269]. Tal es el tipo de clan en el que se inserta la *gens* romana en las fases anteriores a la fundación de la Ciudad[270]:

> «El proceso de diferenciación interno del clan, aun teniendo lugar durante mucho tiempo dentro de esta unidad flexible, al final llega a un punto en el que los individuos de pareja condición en todos los clanes de la tribu, entran en un fuerte conflicto con los intereses de los otros estratos sociales, que su lucha, una lucha de las clases sociales apenas nacidas, oscurece los viejos principios de la organización clánica y señalan el fin del clan, primero como forma dominante de organización social y después determinando su desaparición definitiva. Apenas había llegado este momento, el final de una fase de la historia humana y el inicio de otra, cuando los griegos, los romanos y los germanos entraban en la luz de la historia documentada»[271].

A pesar de las críticas de Yoffee[272] sobre este aspecto, la naturaleza teocrática de las sociedades de jefatura parece ser un rasgo universal de éstas. Tal asunto posee un interés especial porque nos enfrenta de nuevo con la tesis de la ausencia del Derecho antes del nacimiento del Estado. Se defiende, según esta idea, aplicada ahora a este nivel organizativo, que las sanciones son de naturaleza sobrenatural, ajenas, por tanto, al ámbito estrictamente jurídico. Con este tipo de planteamiento se incurre en varios errores. El primero de ellos y más grave consiste en intentar buscar el régimen coactivo exclusivamente en el nivel más alto de la sociedad, olvidando que el ordenamiento jurídico de los subgrupos permanece operando con sanciones coactivas[273] y que es dentro de la vida de estos segmentos donde se produce la mayor parte de las relaciones jurídicas y que, cuando el conflicto surge entre grupos situados en el mismo nivel de organización se recurre a las funciones de arbitraje de algún individuo considerado neutral, como ocurre entre los Nuer con los *jefes piel de leopardo*, una figura que ya hemos mencionado más arriba. En segundo lugar, los grupos domésticos aplican sanciones de naturaleza jurídica y quizá sea ahora, en las sociedades de jefatura, las cuales marcan el apogeo de la ideología del parentesco a todos los niveles[274], cuando la eficacia del

ordenamiento jurídico familiar alcanza su máxima operatividad. Finalmente, y es lo más importante, el hecho de que las máximas autoridades puedan ser consideradas de tipo teocrático afecta en primer lugar al ámbito de su legitimidad más que al del tipo de sanciones que aplican[275]. Efectivamente en estas sociedades el delito-pecado es un principio universal pero ello no quiere decir que las sanciones sean de naturaleza exclusivamente sobrenatural; sería además contradictorio con el esquema general del liderazgo en este nivel: no olvidemos que el *jefe* es básicamente un líder guerrero acostumbrado al uso de la violencia física, no sólo una especie de sumo-sacerdote. Sanciones físicas que, por otra parte, como es habitual en las sociedades pre-estatales, suelen ser aplicadas por los grupos de parentesco afectados, tras una especie de reconocimiento por parte de la comunidad más amplia, reunida en asamblea, tras deliberación de un consejo de ancianos o por medio de mecanismos semejantes. La idea de fondo que conviene no perder de vista es que, como defiende Pospisil (y ya había teorizado S. Romano[276]) existe una pluralidad de sistemas o de ordenamientos jurídicos dentro de una determinada sociedad, cada uno de ellos con un conjunto propio de sanciones.

En las jefaturas encontramos un grupo de comunidades de aldea, reflejo de un conjunto de linajes y clanes diferenciados. Una de ellas y uno de esos linajes o clanes alcanza una posición de predominio. No obstante, en cada una de estas unidades persiste una estructura autónoma, capaz de desempeñar todas las funciones políticas y económicas. El riesgo de desintegración es muy alto[277]. Quizá ello explique la dificultad de que estas formaciones desemboquen en una estructura estatal. El poder político superior en una jefatura se apoya en un grupo de parentesco «privilegiado», no alcanza a situarse en un nivel estrictamente territorial. Por ello las lealtades que suscita la ideología del parentesco carecen de una base sólida, a pesar de los

esfuerzos que el *jefe* realiza al presentarse como una especie de *padre de todos*, un mediador cualificado entre la comunidad y el mundo sobrenatural (teocracia). No es posible aún aprovechar un tipo de lealtad general que es propia de los Estados mediante el concepto de ciudadanía, entendido como vínculo general hacia la comunidad no determinado en su ejercicio por la posición relativa del individuo en su grupo de parentesco.

Todavía podemos añadir a lo anterior un comentario adicional. En la evolución del Estado y la distinción entre sus formas antiguas y modernas se observa no sólo la conocida tendencia hacia la abstracción, expresada dentro del universo jurídico a través de una cada vez más perfilada teoría de la persona jurídica (enten dida como ficción o como realidad, según los autores). Se añade al factor anterior un deslizamiento de la concepción estatal hacia el predominio de la idea del territorio[278] (la soberanía se concibe de este modo como poder respecto a un ámbito espacial), quizá como consecuencia del fenómeno de abstracción progresiva antes mencionado. En el Estado antiguo, aunque la vinculación con el territorio es el factor esencial, persiste aún la vigencia de una concepción basada en la ciudadanía, es decir, más bien sobre el conjunto de los ciudadanos, éstos organizados según esquemas territoriales.

El uso de la noción de jefaturas se complica por la diversa valoración que realizan los autores de las jefaturas compuestas (o complejas) o por la presentación de un vocabulario específico para la descripción de algunas realidades intermedias, tales como —con su nombre en inglés—: *Balkanized provinces*, *petty kingdoms*, *princely states* o *principalities*[279], entre otras. Nos parece que estamos ante una cuestión que necesariamente debe quedar abierta, no porque las categorías propuestas no encuentren argumentos metodológicos a su favor sino porque resulta imposible logar una «traducción» fiable que ponga orden entre los términos propuestos. Como observación general podríamos

decir: el centrar el estudio en una forma concreta, histórica, de organización próxima al Estado (que es el supuesto de las jefaturas) produce en el investigador la tendencia inevitable a subrayar los rasgos diferenciales de ese específico fenómeno histórico, lo que se traduce en la tentación de proponer una terminología específica. Esta tendencia al particularismo es, sin embargo, una tentación que debe ser manejada con prudencia, porque pone en riesgo la posibilidad misma de realizar cualquier estudio comparativo, que es el mecanismo propio del método científico.

En algunos casos la distinción, al menos teórica, se acepta con claridad: una cosa son las jefaturas compuestas y otra el Estado[280]. En este sentido se expresa Carneiro, pese a que haya que añadir que sin entrar en el fondo del asunto (al menos en el artículo que estamos utilizando como referencia), es decir, sin presentar cuáles serían los caracteres diferenciales entre ambas formas organizativas y manifestando a veces una cierta continuidad o ambigüedad entre las categorías de la jefatura compuesta y la del Estado[281]. Para Carandini[282] existe una distinción real entre la jefatura compleja y el *Early State*: en el primer caso encontramos —aplicando estas categorías a la Italia central en torno al año 1000 a. C. o incluso anterior— una estructura diversificada en un *vicus/oppidum* y un cierto número de comunidades de aldea de importancia menor. Por el contrario el *Early State* coincidiría con una proto-ciudad y sus centros satélites. Esta identificación es relevante para el desarrollo posterior de nuestra investigación pues nos enfrenta con el fenómeno protourbano, ajeno por lo general a las aportaciones que se hacen en esta materia desde el campo de la antropología social y la historia del Derecho, aunque plenamente acogido en el ámbito de la arqueología. La emergencia de los centros protourbanos en la Italia central de finales de la Edad del Bronce es el elemento clave de la moderna comprensión del origen del Estado

en Roma (como lo es también de otras comunidades de la misma zona geográfica).

Sin embargo, desde otra perspectiva teórica la jefatura compleja y el *Early State* se consideran dos denominaciones de una misma realidad[283]. En el *Early State* o jefatura compleja encontramos como rasgo esencial la existencia de un grupo dirigente separado del resto de la población (a veces por criterios étnicos) sostenido económicamente por el pago de tributos (en sentido amplio). El grupo dirigente se ve liberado de las tareas productivas y se centra en funciones de gobierno y administración, incluyendo las que se refieren a actividades que hoy consideramos específicamente religiosas. Las relaciones políticas se articulan por medio de la dualidad patrono/cliente[284] y el parentesco, de acuerdo con esta interpretación, mantiene su valor como base de la organización sociopolítica. Este último punto es el que nos parece más discutible, dado que la superación de la organización política basada en el parentesco resulta ser el verdadero hecho diferencial que marca el tránsito del pre-Estado (si se nos permite esta expresión) al Estado. Ahora bien, ambas posturas son conciliables si recordamos una vez más que las sociedades humanas van evolucionando por medio de la superposición de ordenamientos jurídicos: en este sentido la forma estatal no supone el fin del parentesco como criterio político supremo, sino la adición de un nuevo nivel de integración en el que las relaciones políticas se fundan en criterios de racionalidad proyectada en una nueva estructura de cargos y en la división territorial de la población.

---

254 SAHLINS (1984), p. 154.

255 Entre los Nuer, el jefe piel de leopardo comparte su peculiar posición con otras personas dotadas de una posición semejante, como los *profetas* y los *wut* u hombres del ganado: EVANS-PRITCHARD (1992), pp. 195-208.

256 SERVICE (1990), pp. 91-93; HARRIS (2014), pp. 123-136.

257 FRIED (1967), p. 147; de nuevo la terminología es equívoca: se dice que el *gran hombre* no ocupa un cargo político en el sentido de que es alguien hecho a sí mismo que crea su propia posición y no accede a una posición institucionalizada de

antemano; sin embargo, en sentido amplio el *gran hombre* ejerce sustancialmente funciones políticas; esto es evidente y sólo los extendidos prejuicios de lo que sea político o deje de serlo impiden acceder a un cuadro realista de su verdadera situación.

258 SAHLINS (1984), p. 139.

259 CARNEIRO (2012), p. 13.

260 FRIED (1967), pp. 118 y 174.

261 CARNEIRO (2012), p. 14.

262 En sentido crítico respecto a esta clasificación, YOFFEE (2007), p. 25.

263 CARNEIRO (2012), p. 15.

264 Vid. SCHEFFLER en FRIED (1967), p. 123.

265 SERVICE (1990), p. 93, nota 3.

266 VALERI (1985), p. 157.

267 SERVICE (1990), p. 324.

268 Del que deriva también la presencia de la bilateralidad como criterio para el establecimiento de los vínculos de parentesco, frente a la estricta unilateralidad (patrilineal o matrilineal) de los linajes y clanes de tipo igualitario: WHITE (1959), p. 176, nota 31.

269 P. KIRCHHOFF, en FABIETTI (1997), p. 24.

270 Tendremos que volver sobre esta materia esencial más adelante a lo largo de este trabajo.

271 P. KIRCHHOFF, en FABIETTI (1997), p. 26.

272 YOFFEE (2007), p. 24.

273 POSPISIL (1974), pp. 118-126.

274 FRIED (1967), p. 121: «In Rank society, however, the role of kinship seems to occupy the greatest relative proportion of the total social field».

275 En este punto nos separamos claramente de la postura de SERVICE (1990), pp. 318 y 326, quien enfatiza en exceso que el carácter teocrático de las jefaturas se proyecta sobre un sistema «legal» escasamente coercitivo; Service, sin embargo, no defiende la postura (aquí ya criticada) de que el Derecho comienza con el Estado: SERVICE (1990), p. 318.

276 ROMANO (2013); citamos, de modo exclusivamente ilustrativo estas palabras, pp. 58-59: «Del análisis de este macrocosmos jurídico que es el Estado se puede pasar, remachando las observaciones formuladas con otras análogas, al de otras instituciones menores, e incluso, al de otras instituciones realmente minúsculas comprendiendo en ellas algunas que corrientemente el jurista no tiene ocasión de someter a su estudio, pero que no por ello son menos interesantes. Cuando un individuo cualquiera, en el ámbito en que puede considerarse casi como el rey en su reino, esto es, en su casa —y entiendo esta palabra en su significado más amplio— establece un ordenamiento que sirve para sus familiares, para las personas que están a su servicio, para las cosas que están a su disposición, para sus huéspedes, etc., crea en esencia una pequeña institución de la que se erige en jefe y de la que al mismo tiempo forma parte integrante; sin embargo, la configuración de tal institución no debe buscarse en las leyes del Estado […]».

277 R. COHEN, *State Origins: a Reappraisal*, en CLAESSEN y SKALNÍK (1978), p. 55.

278 HANSEN (2006), p. 64.

279 FEINMAN y MARCUS (2011), p. 9.

280 CLAESSEN y SKALNÍK (1978), pp. 21-22, pero la dificultad aparece enseguida cuando los autores aportan una definición mínima de *Early State*: organización para la regulación de las relaciones sociales en una sociedad dividida en dos clases emergentes: los dominadores y los sometidos. En nuestra opinión, salvo que se quiera dotar de cierto carácter místico (propio de la tradición marxista) al concepto de clase, esta división se encuentra ya en las sociedades de jefatura e incluso de manera mucho más acentuada, dada la fundamentación teocrática que en este tipo de sociedad se asigna al grupo de los dirigentes.

281 CARNEIRO (2012), por ejemplo, en pp. 16, 25 y 27; otras veces, el Estado es conceptuado como en el sucesor de la jefatura: p. 17.

282 CARANDINI (2003), pp. 144-145; (2006), p. 15.

283 TRIGGER (2007), p. 45.

284 Una vez más se utiliza una terminología propia del Derecho romano con valor universal.

EL *REX NEMORENSIS*

> *Hay un lago rodeado por la selva sombría del valle aricino, consagrado por la antigua religión. Aquí está oculto Hipólito*[285]*, descuartizado por las riendas de sus caballos, motivo por el cual ningún caballo puede entrar en aquel bosque. Cuelgan hilos que recubren largas estacadas y hay dispuestas muchas tablillas en honor de la meritoria diosa. Muchas veces una mujer cumpliendo con su voto y ciñendo las sienes con guirnaldas transporta antorchas relucientes desde la ciudad. Los esforzados por sus brazos y de piernas veloces detentan la monarquía y cada uno va muriendo después, a ejemplo del anterior*[286].

El *jefe* de las sociedades de jefatura, al menos en sus primeros desarrollos, es a la vez un jefe guerrero y un sacerdote. Sólo tras la plena estabilización del régimen político asistiremos al despliegue de una actividad ritual tan rica que hará necesario la diversificación de las funciones, de acuerdo con el esquema dual que, en un nivel muy inferior, aparecía ya en las sociedades de banda. Es decir, se producirá una progresiva institucionalización del liderazgo militar separado de la presidencia de las actividades de tipo ritual. Se llegará así, utilizando la terminología del léxico constitucional romano, a la distinción entre el magistrado y el sacerdote, con competencias claramente delimitadas.

Pero, ¿qué tipo de dificultades existenciales tenía que soportar un aspirante a *jefe* en el seno de una sociedad primitiva? Para la Italia central en la época anterior al nacimiento de Roma y de otras ciudades, las fuentes literarias han conservado un mínimo pero precioso testimonio de cuáles pudieron ser los rasgos de estos jefes primitivos, situados en un contexto en el que la guerra de mayor o menor intensidad era una realidad que afectaba a la propia supervivencia de las comunidades. Un tipo de jefe situado por tanto en un ambiente absolutamente hostil y poco propicio para personalidades pacíficas. Nos referimos al rey-sacerdote del santuario de Diana[287] en Nemi. En época histórica el cargo, convertido ya en una reliquia del pasado, sólo podían ejercerlo esclavos fugitivos. Ofrecía una cierta inmunidad

temporal a quien lograra matar en un combate singular a quien lo ostentara en ese momento. Antes del desafío el candidato tenía que arrancar una rama dorada de cierto árbol sagrado (Virgilio, *Eneida* VI, 137). El vencedor reinaba con el título de rey del bosque, *rex Nemorensis,* mientras pudiera defenderse de los aspirantes sucesivos[288]. Un texto de Catón, *Orígenes*, frag. 58, recoge la notica de una reactivación posterior de este santuario[289] a finales del siglo VI a. C., con motivo de una alianza de los latinos frente a Roma, en la que se puso al frente de los coaligados un *dictator* (algunos autores mantienen la lectura de *dicator*)[290]. Pero la existencia del *rex Nemorensis* tuvo que ser muy anterior, dada la persistencia en este personaje de rasgos muy primitivos.

El *rex Nemorensis*, cuya prohibición de montar a caballo coincide con la que sabemos se imponía al *flamen Dialis*[291]*,* responde a una situación muy anterior a la de este sacerdote romano. El *flamen Dialis* puede desarrollar su actividad ritual en un clima de paz, protegido por un conjunto de tabúes que han llamado desde siempre la atención de los investigadores: desempeña su tarea dentro de una estructura política que todavía no es plenamente urbana (en sus orígenes) pero que tampoco se sitúa en los comienzos de la evolución hacia la forma estatal. Muy distinto es el ambiente del *rex Nemorensis*, rey y sacerdote a la vez. Un sacerdote de Diana, representante de *Virbius*, compañero de la diosa como Hipólito lo era de Artemis, a su vez emparentada con Júpiter (su nombre, *Diana*, se forma sobre el adjetivo *dius*[292]). Frazer llega a proponer —de manera un poco arriesgada— una asimilación con Júpiter, de modo que *Virbius* no sería sino una forma local del Dios Supremo de los latinos[293]. El *rex* de Nemi es, además, un jefe guerrero —un *rex* primitivo[294]— que ejerce sus funciones rituales en un clima de provisionalidad, acechado por el peligro y sin oportunidad alguna —como indica su destino— para preparar su sucesión dentro de la familia propia, al modo en que lo hacen los primeros jefes[295].

Obviamente no podemos saber el origen exacto de este rey-sacerdote ni si la figura que recogen las fuentes es el sucesor transformado de una institución que alguna vez ejerció un poder efectivo. Nos basta considerar que este *rex Nemorensis* guarda el recuerdo de los comienzos de la centralización política impuesta sobre la estructura fragmentaria de las sociedades basadas en los grupos de parentesco. Un aspecto también esencial en la construcción de estos primeros «reyes» consiste en su identificación con alguna divinidad. Sólo el éxito duradero, un tipo de éxito que nunca pudo conseguir el *rex Nemorensis*, romperá el maleficio de esta necesidad de partir una y otra vez del principio, de ser cada vez el primero y el último representante de una dinastía sin sucesores, una dinastía llamada a extinguirse antes de nacer. Pero cuando se logra permanecer más allá de la muerte, este primer «rey» será divinizado, identificado con un dios o con algún ser so brenatural, e incorporado así a la genealogía de sus descendientes como ser medio humano medio divino. Entre la figura dramática del *rex Nemorensis*, compañero de Diana, asimilado a *Virbius* o a Júpiter y la de los verdaderos reyes, como los de la dinastía Silvia en Alba, media todo el desarrollo político que va desde los esfuerzos por fundar una jefatura a la consolidación de una línea dinástica de reyes[296].

Carandini se ha ocupado del *rex Nemorensis*. En su interpretación esta figura institucional no surge en un ambiente estrictamente primitivo, sino que se coloca dentro del régimen de las jefaturas. Plantea la hipótesis de que en el Lacio la sucesión no estuviera establecida de padre a hijo, sino que el cargo fuera obtenido tras un duelo, al que sólo tendrían acceso miembros del clan aristocrático[297]. Mas adelante voveremos sobre esta construcción del autor italiano.

La monarquía romana recuperará —ahora en un contexto estatal— el carácter no hereditario del *rex* primitivo, aspecto que demuestra la imposibilidad de intentar en esta materia la

aplicación de una línea evolutiva lineal, pues la tipología de la institución monárquica —frente a lo que afirmaba Coli[298]— se manifiesta con un alto nivel de variabilidad. De alguna manera la Roma de la época monárquica «reutiliza» un modelo de rey provisional, de ciclo anual, sacerdotal, guerrero, que no es sino el *rex Nemorensis* convenientemente depurado de sus rasgos selváticos y precívicos, convertido en un órgano del Estado y regulado dentro de los límites de la *constitutio Romuli*. Como indica Frazer, es posible que el *regifugium* de época urbana, esta fuga ritual anual del rey cada 24 de febrero, sea una institución heredera y ritualizada del estado de cosas que encontramos en la época del *rex Nemorensis*[299].

---

285 En el bosque habita un enigmático genio masculino, *Virbius*, interpretado por el poeta helenizante como Hipólito: DUMÉZIL (2000), p. 410.

286 OVIDIO, *Fastos* III, 265-273 (trad. de B. Segura Ramos).

287 Sobre la vinculación de este culto y el del templo de Diana sobre el Aventino: MOMIGLIANO (1989), pp. 117-122.

288 CORNELL (1999), p. 346.

289 FRAZER (1976), 1 II, p. 23.

290 CATALANO (1965), p. 215, nota 88.

291 MARCO SIMÓN (1996), p. 116.

292 DUMÉZIL (2000), p. 409.

293 FRAZER (1976), 1 II, pp. 376-387. A la objeción que afirma que la compañera de Júpiter es Juno, responde Frazer señalando que *Dianus Diana* son un duplicado de esas mismas divinidades. El *rex* celebraría anualmente unas nupcias sagradas con la diosa como medio de promoción de la fertilidad: FRAZER (1976), 1 II, p. 129.

294 Suetonio, *Calígula*, 35, 3. Como indica BENVENISTE (1983), p. 246, el rey indoeuropeo tiene un contenido más religioso que político y se emparenta más con un sacerdote que con un soberano. Vid. ENGELS (2013), p. 224, nota.

295 Aunque Carneiro no utiliza el ejemplo del *rex Nemorensis*, éste se adecua a su modelo en el sentido de que los primeros jefes suelen ser sometidos a pruebas extraordinarias en las que deben demostrar su valor: CARNEIRO (2012), p. 19. La demostración de unas cualidades fuera de lo común prepara el camino para una legitimidad transmitida a sus hijos y a un culto como ser divino.

296 Sobre el aspecto *nemorense* de la monarquía albana y los rasgos de Silvio como personaje selvático: P. CARAFA y U. FUSCO, en CARANDINI (2014), p. 397; cfr. FRAZER (1976), parte I, vol. II, p. 379.

297 CARANDINI (2003), p. 145.

298 COLI (1973) II, p. 544-548, autor que defiende también la absoluta incompatibilidad entre regnum *y polis*.

299 FRAZER (1976) 1 II, p. 174; BRELICH (2010), p. 143.

EL NACIMIENTO DEL ESTADO. FORMACIÓN Y FUNDACIÓN

> Se reunieron todos los ancianos de Israel y fueron a Ramá donde estaba Samuel. Le dijeron: «Tú eres ya un anciano y tus hijos no siguen tus caminos. Nómbranos, por tanto, un rey, para que nos gobierne, como se hace en todas las naciones». A Samuel le pareció mal que hubieran dicho: «Danos un rey para que nos gobierne». Y oró al Señor. El Señor dijo a Samuel: «Escucha la voz del pueblo en todo cuanto te digan. No es a ti a quien rechazan, sino a mí, para que no reine sobre ellos. Según han actuado, desde el día que los hice subir de Egipto hasta hoy, abandonándome y sirviendo a otros dioses, así hacen también contigo. Escucha, pues, su voz. Pero adviérteles con claridad y exponles el Derecho del rey que reinará sobre ellos». Samuel transmitió todas estas las palabras del Señor al pueblo, que le había pedido un rey. Samuel explicó: «Este es el Derecho del rey que reinará sobre vosotros: se llevará a vuestros hijos pa ra destinarlos a su carroza y a su caballería, y correrán delante de su carroza. Los destinará a ser jefes de mil o jefes de cincuenta, a arar su labrantío y segar su mies, a fabricar sus armas de guerra y los pertrechos de sus carros. Tomará a vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. Se apoderará de vuestros mejores campos, viñas y olivares, para dárselos a sus servidores. Cobrará el diezmo de vuestros olivares y viñas, para dárselo a su eunucos y servidores. Se llevará a vuestros mejores servidores, siervas y jóvenes, así como vuestros asnos, para emplearlos en sus trabajos. Cobrará el diezmo de vuestro ganado menor, y vosotros os convertiréis en esclavos suyos. Aquel día os quejaréis a causa del rey que os habéis escogido. Pero el Señor no os responderá». El pueblo se negó a hacer caso a Samuel y contestó: «No importa. Queremos que haya un rey sobre nosotros. Así seremos como todos los otros pueblos. Nuestro rey nos gobernará, irá al frente y conducirá nuestras guerras»[300].

No es ningún secreto que no sólo el Estado como fenómeno político histórico sino su propio concepto como instrumento teórico resulta ser uno de los más controvertidos dentro del pensamiento jurídico, político y filosófico desde hace siglos. No faltan iniciativas, repetidas en el tiempo, que abogan por su eliminación, como es el caso de D. Easton, quien señala que el abandono del uso de este concepto aportaría claridad en el debate sobre la naturaleza de las estructuras políticas[301]. Estas posturas extremas no suman ninguna utilidad al debate.

El Estado, desde nuestra perspectiva, es un ordenamiento jurídico superpuesto a los niveles anteriores (banda, sociedad segmentaria, jefatura simple y compuesta)[302], cuya aparición produce una modificación sustancial en la estructura política de la comunidad humana en la que surge. Hasta su nacimiento la sociedad, independientemente de su complejidad jurídica, política y económica, se construye con los principios organizativos del parentesco. Son los grupos de parentesco —familia nuclear, familia extensa, linaje, clan, tribu (en sentido antropológico, como conjunto de clanes)— los elementos por los que discurre la vida social de los individuos. En el momento en que una sociedad crea un conjunto de instituciones de gobierno sobre criterios ajenos al parentesco[303], éstas hacen posible una acción política centralizada sobre un territorio y puede decirse que ha surgido el Estado.

Esta tensión —no excluyente— entre organización de parentesco y organización estatal se recoge en la definición de Estado que proponen J. Baines y N. Yoffee[304], según la cual el Estado es una institución centralizada de gobierno y una forma social en la que se da una sociedad estratificada y diferenciada, en la cual el rango y el *status* están sólo parcialmente determinados por el parentesco; quizá convendría añadir que la organización estatal excluye sí al parentesco tanto en lo que respecta a lo que solemos llamar burocracia (a falta de un término más adecuado) como respecto a la distribución de la población.

La noción de Estado, en sus concretas manifestaciones históricas en el mundo antiguo, se halla vinculada más con la nueva categoría de *ciudadano* (palabra inevitablemente construida sobre su raíz latina, *civis* o *quiris*) que con una pretendida idea de *soberanía*, que es una categoría moderna[305], efecto de una concreta trayectoria histórica y de una evidente posición ideológica, según la cual el Estado es aquella entidad que debe monopolizar el uso del poder y de la fuerza con carácter excluyente

respecto a otros ordenamientos jurídicos a los que se les niega o reduce drásticamente su propio ámbito de existencia[306]. La concepción del Estado en Hobbes responde a este planteamiento moderno basado en el fundamento de un poder soberano[307] de un monarca o de una asamblea. Un poder soberano puede constituirse de modo pacífico, por sometimiento voluntario; o por medio de la violencia. En el primer caso estamos ante un *Estado político o Estado por institución*; en el segundo, ante un *Estado por adquisición*. A estos efectos, la definición de Estado que ofrece Hobbes es plenamente reveladora de la primacía que se otorga al aspecto potestativo sobre todos los demás[308]:

> «Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos Estado, en latín Civitas. De este modo se genera este gran Leviatán, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese *dios mortal* a quien debemos, bajo *el Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad. Pues es gracias a esta autoridad que le es dada por cada hombre que forma parte del Estado como llega a poseer y a ejercer tanto poder y tanta fuerza; y por el miedo que este poder y esta fuerza producen, puede hacer que las voluntades de todos se dirijan a lograr la paz interna y la ayuda mutua contra los enemigos de fuera. Y es en él en quien radica la esencia del Estado, a quien podríamos definir así: *una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo de la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le plazca, para lograr la paz y la seguridad de todos.* Esta persona del Estado está encarnada en lo que se llama el Soberano, de quien se dice que posee un poder soberano; y cada uno de los demás es su súbdito[309]».

Esta valoración tiene un ulterior lugar clásico en la siguiente cita de M. Weber, autor que, por otra parte, conserva el mérito de introducir este criterio como rasgo específico no del Estado en general sino del Estado *moderno* (aunque la definición ha traspasado estos límites)[310]:

> «En el pasado las asociaciones (*Verbände*) más diversas —empezando por las familias— emplearon la coacción física como medio perfectamente normal. Hoy, en cambio, habremos de decir: el Estado es aquella comunidad (*Gemeinschaft*) humana que en el interior de un determinado territorio —el concepto de territorio es esencial a la definición— reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción (*Gewaltsamkeit*) física legítima. Porque lo específico de la actualidad es que las demás asociaciones o personas individuales sólo se les concede el derecho de la coacción física en la medida de que el Estado lo permite. Éste se considera, pues, como fuente única del "derecho" de coacción»[311].

La ciencia política del siglo XIX se vio hondamente condicionada por un conjunto de ideas que implícitamente se aplicaban de modo genérico y atemporal al Estado y que, en realidad, provenían más bien de una forma concreta de éste, el Estado-nación[312], propio de los países europeos que en ese momento alcanzaban y en muchos casos completaban una estructura administrativa altamente perfeccionada. La dicotomía entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, planteada por B. Constant en 1819[313], de gran influencia doctrinal, trasladaba al mundo de los antiguos una muy cuestionable falta de vida privada y defendía —de manera errónea— una ausencia de derechos individuales[314]. Se consolidaba así una postura que (conforme a lo que ya hemos tratado anteriormente en esta obra) veía en el Estado el único motor y creador del Derecho:

> «Llegamos así a aquella concepción del Estado de la que fue Hegel el más lógico y sugestivo defensor. Si se admite con este filósofo que el Estado es la totalidad ética, que el Estado representa el dar entrada a Dios en el mundo, que se le debe honrar como algo mundano y divino al mismo tiempo, que es, incluso, un Dios real, entonces estamos sin duda ante un sistema del que no es posible desprenderse parcialmente, si no se le contrapone otro. Y quien tal sistema sigue puede ahorrarse dar una explicación más completa de su posición, con tal de que comprenda y encierre totalmente el fenómeno jurídico en el principio ético»[315].

Tal concepción del Estado como única entidad titular del poder político, el Estado titular de la soberanía, se asume de manera muy clara en el tratamiento de Fustel de Coulanges[316], cuyo capítulo XVIII del libro tercero de *La ciudad antigua* lleva por título *Sobre la omnipotencia del Estado. Los pueblos antiguos no conocieron la libertad individual*, que se abre con estas inquietantes palabras, las cuales, en nuestra opinión, no responden a la realidad histórica de los hechos; desde luego no a la realidad política de la Roma monárquica y republicana[317]:

> «La ciudad se fundó sobre la religión y se constituyó como una Iglesia; de ahí su fuerza y también su omnipotencia y el imperio absoluto que ejerció sobre sus miembros. En una sociedad establecida sobre tales principios, la libertad individual no podía existir; el ciudadano quedaba sumido en todas las cosas y sin ninguna reserva a la ciudad, perteneciéndole por entero. La reli-

> gión, engendradora del Estado, y el Estado sostenedor de la religión, se sostenían mutuamente formando una unidad; estos dos poderes asociados y confundidos formaban una fuerza casi humana a la que el alma y el cuerpo quedaban esclavizados»[318].

En la amplísima mayoría de las definiciones modernas de Estado se incorpora el principio de soberanía con un carácter explícita o implícitamente excluyente; éste es un rasgo casi general en el ámbito del pensamiento centroeuropeo y desde ahí irradia (o irradiaba) una influencia universal. Valga como ejemplo paradigmático estas dos citas de Jellinek: «el Estado es la unidad de asociación dotada originariamente de poder de dominación y formada por hombres asen tados sobre un territorio»; el Estado «es la corporación formada por un pueblo, dotada de un poder de mando originario y asentada en un determinado te rri to rio»[319]. En el mismo sentido se expresa uno de los máximos representantes de los estudios clásicos en el ámbito germano: U. von Wilamowitz-Moellendorf: «El Estado no es otra cosa que la ordenación de toda la vida de un pueblo en todos y cada uno de sus aspectos»[320]. Especialmente significativa dentro del ámbito de los estudios del Derecho público romano es la traducción de *populus* por *Staat* en Mommsen[321], culminando una tendencia que ya se observaba en Savigny, al identificar *res publica* y *Staat*[322]. El contrapunto en este caso (como en tantos otros) se debe a Nietzsche cuando pone en guardia sobre la «mentira» del Estado: «De todos los monstruos fríos, el más frío es el Estado. Miente fríamente y he aquí la mentira que sale arrastrándose de su boca: "Yo, el Estado, soy el pueblo"»[323].

Es necesario, pues, subrayar la existencia de una discontinuidad conceptual e histórica entre las formaciones políticas no estatales y el Estado[324], una formación que debemos vincular, como hemos intentado explicar arriba, más con la idea de ciudadanía —conjunto de ciudadanos, *populus* en el caso de Roma — que con la de soberanía, al menos cuando se trata de estudiar su génesis en el mundo antiguo, evitando la contaminación

de las concepciones modernas mayoritarias. En este punto es donde, desde una perspectiva teórica, debe establecerse la discon tinuidad entre las formas anteriores al Estado y el nacimiento de éste. Una discontinuidad que hace inadmisible concebir al Estado como una especie de agregación mecánica de familias, al modo en que se planteaba en el conocido modelo de Fustel de Coulanges, el cual añadía a este elemento patriarcal[325] cuanto acabamos de mencionar más arriba sobre el carácter absorbente del poder estatal. Ni siquiera la hipótesis de Ihering corrigiendo este planteamiento «patriarcal» por medio de la inclusión entre la familia y el Estado (al menos en el caso de Roma) de los grupos gentilicios[326] puede ser considerada satisfactoria. Existe en el Estado una *vis* expansiva hacia dentro y hacia fuera que parece ser propia de su naturaleza y que no se encuentra en las formas políticas anteriores, quizá por la imposibilidad en estos otros casos de movilizar de un modo eficaz una fuerza suficiente y duradera[327]. Ni siquiera las jefaturas compuestas (que no acceden al nivel estatal) son idóneas para desplegar esa fuerza expansiva y centralizadora; quizá se deba a que en éstas no ha sido superado el principio del parentesco por un concepto abstracto y *despersonalizado* de las relaciones de poder propias del nivel estatal, por la creación de un nuevo sujeto de acción política que en Roma se llama *populus*. El crecimiento demográfico de las sociedades de jefatura lleva en la generalidad de los casos a la fisión de los grupos que la integran, no a su integración[328]; en otros casos, minoritarios, el grupo dirigente logra superar este problema con la creación de un Estado.

Esta discontinuidad entre lo pre-estatal y lo estatal es una de las causas que explica por qué es tan difícil —en la realidad de la historia— la formación de un Estado fuera de los casos en los que es el efecto de la influencia pacífica o violenta de un Estado temporalmente anterior (los supuestos que, cuando se

logran por la fuerza, para Hobbes son de «Estado por adquisición»[329]). No existe una evolución natural hacia el Estado desde las formas más elementales de organización de las sociedades humanas. La naturaleza específica del Estado, diversa respecto a la de los grupos familiares, fue detectada ya por el genio de Aristóteles. Es cierto que su reflexión se sitúa dentro de los límites de la *polis* y que inevitablemente su tratamiento carece de los instrumentos teóricos y empíricos que ha suministrado la antropología política y jurídica. Pero dentro de estas limitaciones el filósofo griego traza una radical distinción entre los grupos familiares y el Estado-ciudad, entre las otras formas de comunidad, *koinonía*, y la *polis* griega, cuando afirma, de acuerdo con los principios de su filosofía, que *por naturaleza la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte* (*Política* I, 1253a, 2). Y un poco antes, casi en el comienzo de su *Política* I, 1252a, 1:

> *Por consiguiente, cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Creen, pues, que cada uno de ellos difiere en más o en menos, y no específicamente. Como si uno, por gobernar a pocos, fuera amo; si a más, administrador de su casa; y si todavía a más, gobernante o rey, en la idea de que en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña.*

Este planteamiento supone la ruptura con la doctrina política platónica, la cual traza una continuidad entre la familia y la *polis*, inaugurando una línea de interpretación que llega hasta Hegel y el Estado totalitario moderno. Este aspecto de la confusión entre lo familiar y lo estatal lo vio magistralmente H. Arendt[330] en uno de los muchos pasajes memorables de *La condición humana*:

> «Puesto que Platón identificó de inmediato la línea divisoria entre acción y pensamiento con la brecha que separa a los gobernantes de los gobernados, resulta evidente que las experiencias en las que se basa la división platónica son las de la familia, donde nada podía hacerse si el dueño no sabía qué hacer y no daba órdenes a los esclavos, órdenes que éstos ejecutaban sin saber. De ahí que quien sabe no tiene que hacer y quien hace no necesita pensamiento ni conocimiento. Platón era plenamente consciente de que proponía una transformación revolucionaria de la *polis* cuando aplicaba a su administración las máximas reconocidas para una familia bien ordenada. (Es un

error común creer que Platón deseaba abolir la familia; quería, por el contrario, ampliar este tipo de vida hasta el extremo de que una familia incluyera a todos los ciudadanos. Dicho con otras palabras, quería eliminar de la comunidad familiar su carácter privado, y con esta finalidad recomendaba la abolición de la propiedad privada y del *status* marital individual)».

Así pues, es evidente que —fuera de este tipo de elaboraciones ideológicas— existe un salto cualitativo entre las formas pre-estatales y el nacimiento del Estado. Podría discutirse, en todo caso, si el principio del parentesco es efectivamente el fundamento de la sociedad de banda, puesto que hay autores que piensan que en estos casos, sin negar la existencia de los vínculos de sangre más o menos directos, es el hecho de vivir juntos el que establece la identidad del grupo. Cualquiera que sea la solución que se dé a este problema, lo que resulta indubitado es que, superado el nivel de la banda, las sociedades segmentarias —más o menos igualitarias— se fundan en los grupos de parentesco y que su vida social no se entiende sin la que ha sido denominada con acierto la *ideología del parentesco.* Este punto nos parece seguro y compatible con el hecho de que las comunidades tribales se asientan establemente sobre un territorio: no es la sedentarización la que provoca por sí misma el nacimiento del Estado; como escribe Yoffee, en Mesopotamia, comunidades de aldea que han permanecido en este nivel durante centenares o millares de años, de pronto se convierten en ciudades, «suddenly became cities».

Tales son los complejos antecedentes del Estado y tal es la causa de que subrayemos la idea de discontinuidad con tanto empeño. El nacimiento del Estado coincide con el momento en que se sustituye el parentesco por el *principio de la contigüidad local* como principio organizativo de la población, un fenómeno que Maine[331] no duda en denominar revolucionario, dada la magnitud del cambio que provoca sobre la vida de las sociedades. Visto desde este punto de vista, la *revolución urbana* no sería sino un efecto de la *revolución estatal* no habría simultaneidad en-

tre ambos fenómenos, como sostienen, por ejemplo, Childe y Adams[332]. Es preciso que el nacimiento de la ciudad sea fruto de un conjunto de decisiones, de un proyecto de fundación, del establecimiento de una planificación política que sólo en un momento posterior se irá materializando en una estructura *material* urbana reconocible como un centro urbano. Un proyecto de fundación que no exige que el tránsito se realiza de manera súbita, pero que tampoco es compatible con el modelo de la formación del Estado como un proceso evolutivo, impersonal, que progresivamente produce la forma estatal, casi a imagen de un fenómeno evolutivo de tipo biológico, que suele hallarse en el trasfondo de la noción de *Stadtwerdung*, cargada de este tipo de resonancias[333], frente a la idea de fundación, *Stadtgründung*[334].

En cierta medida estamos ante una controversia sobre palabras. Es evidente que el Estado, el Estado-ciudad del mundo antiguo o de las otras formas en que pudiera hacer acto de presencia, es la consecuencia de una historia anterior, del desarrollo y maduración de formas organizativas que de un modo u otro anticipan su nacimiento. Porque desde el principio de la organización humana existe la idea de autoridad (al menos en el seno de la familia), de territorialidad, de identidad unitaria del grupo más allá del ámbito familiar, de cooperación o conflicto entre los diversos grupos. Pero también es preciso destacar que esos antecedentes no producen de forma «automática» el nacimiento del Estado. Que éste surge cuando la comunidad o sus dirigentes toman un conjunto de decisiones, las cuales transforman la estructura política del grupo, relegando el principio del parentesco a un lugar subordinado. En el caso romano, además, como se verá más adelante, la realidad del *pomerium*, un límite inaugurado realizado por medio de un rito específico, sugiere la posibilidad de la existencia de una verdadera fundación de la ciudad, que hace del asentamiento anterior una ciudad en sentido estricto, una *urbs*[335]. En Roma, como en todos los casos de

nacimiento del Estado, se observa una racionalización de las instituciones políticas (incluso numérica) que puede alegarse también como efecto de un conjunto de decisiones «fundacionales» y en ningún caso deben considerarse el resultado de un proceso espontáneo de desarrollo político.

Así pues, la dualidad que encontramos en Morgan, con su conocida distinción entre las comunidades políticas fundadas en las *gentes* y aquellas otras establecidas sobre la idea de territorio y de propiedad, es decir, utilizando su terminología, entre la *societas* y la *civitas*[336], responde a la realidad de los hechos, si bien el autor americano subraya la idea de gradualidad, aspecto éste que nos parece debe ser al menos matizado[337], porque en la misma génesis estatal, como escribimos más arriba, es menester reparar en la existencia de la ya tantas veces mencionada discontinuidad que supone respecto a las formas políticas anteriores.

300 1 SAMUEL 8, 4-18; en *Sagrada Biblia. Versión Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, BAC, Madrid, 2012. Para contextualizar este pasaje puede consultarse: VON RAD (2009), pp. 88-92, que pone en relación este pasaje con JUECES 9, 6-20, donde figura la fábula de Jotán, «alguien la considera el poema más antimonárquico de la literatura universal».

301 En FRIED (1967), p. 227.

302 Debemos realizar una matización importante respecto al uso de esta serie de categorías. La banda y la sociedad segmentaria preceden al Estado y cuando éste nace lo hace por evolución de éstas, las cuales dejan de estar presentes. Pero la familia y los grupos de parentesco tal como continúan en su forma propia de las sociedades de jefatura no desaparecen sino que son subsumidos, incluidos dentro del ordenamiento estatal. La propia sociedad de jefatura compuesta podemos decir que continúa una existencia superior elevada al nivel del Estado. La discontinuidad entre jefatura y Estado se ve aminorada por la continuidad entre *jefe* y *rex*.

303 Es esencial destacar que la aparición de nuevas formas organizativas, distintas de las basadas en el parentesco, no supone: 1), ni que las anteriores formaciones desaparezcan (principio de la pluralidad y superposición de ordenamientos jurídicos); cfr. ARENDT (1993), p. 39; ni 2), que el parentesco no se tenga en cuenta como un criterio decisivo a la hora de asignar la pertenencia al Estado o la relación con éste en función de la situación familiar de cada individuo.

304 J. BAINE y N. YOFFEE, en FEINMANN y MARCUS (2011), p. 254.

305 Como afirma LOWIE (1962), p. 43, la soberanía es el distintivo del Estado moderno; sobre el desarrollo histórico de la idea de soberanía: CORTESE (1990).

306 Es la acertada posición de P. VINOGRADOFF, *The Organization of Kingship*, en KRADER (1966), p. 58.

307 SABINE (1995), p. 364.

308 HOBBES (2002), pp. 156-157; es útil el comentario que de la posición de Hobbes, y en particular de la idea del Soberano, realiza SÁNCHEZ MOLINERO (1997), pp. 13-17.

309 En el *Contrato Social* de Rousseau encontramos una construcción de la soberanía vinculada a la idea de voluntad general: «Digo, pues, que no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo; el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad»: ROUSSEAU (2005), p. 45; sobre esta cuestión: LOBRANO (1996), pp. 203-222.

310 Así, por ejemplo, Hansen, en su estudio sobre el Estado-ciudad en Grecia, propone la siguiente definición: expresión de un liderazgo institucionalizado y centralizado, con un legítimo monopolio de la violencia para establecer y mantener el orden jurídico dentro de un territorio y para una determinada población: HANSEN (2006), p. 7 y pp. 148-149: donde se matiza que en el caso del Estado moderno nos encontramos ante una abstracción, una entidad dotada de completa soberanía. Pero esta distinción no alcanza a modificar la valoración del Estado como categoría general, desde el momento en que se le asigna en todo caso el monopolio de la violencia legítima.

311 WEBER (1976), p. 822; he utilizado la excelente traducción de la edición española en Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

312 Las fuerzas ideológicas subyacentes en el vocabulario utilizado tuvieron una manifestación extrema en los ideólogos del nazismo; se establece una distinción entre *Volk* y *Nation*: esta última sólo llegará a transformarse en *Volk* cuando el *Staatsvolk* se halle formado sólo por miembros de sangre germana: CANFORA (1991), p. 169. Como indica Catalano (1974) 61, la historiografía alemana tiende a traducir *populus* por *Staat* porque no existe en alemán una palabra que sirva para indicar un grupo ligado por vínculos voluntarios —Cicerón, *De re publica* I, 25, 39—: *Volk* sugiere una comunidad de estirpe o de cultura y se funda más bien en elementos étnicos.

313 CONSTANT (2005); sobre su influencia en Fustel de Coulanges: P. P. PORTINARO, en CONSTANT (2005), pp. 48-49; vid., además, sobre el origen de esta contraposición en el pensamiento de Condorcet (utilizado por Constant) y en W. von Humboldt: CATALANO (1974), pp. 8-9 y 29.

314 CONSTANT (2005), p. 8.

315 ROMANO (2013), pp. 86 y 87: «De lo dicho podemos extraer la conclusión de que quien concibe al Estado nada más que como una forma, aunque sea la más evolucionada, de las sociedades humanas, sin que tenga por ello que atribuírsele una divinidad, que se niega a las otras sociedades que le han precedido o que viven al mismo tiempo que él, tiene también que admitir que el ordenamiento de estas otras sociedades es también jurídico, y que no es menos jurídico, ni lo es a título diferente que el ordenamiento estatal».

316 CRIFÒ (2005), pp. 11-21, en particular, sobre la vinculación entre Fustel de Coulanges y M. Weber.

317 ARENDT (1993), p. 84, nota 6, indicó acertadamente que la contradicción de la obra de Fustel de Coulanges reside fundamentalmente en el intento de tratar juntas la experiencia histórica griega y la romana.

318 FUSTEL DE COULANGES (1984), p. 234.

319 JELLINEK (2000), pp. 194, 196 y 404, donde reconoce que griegos y romanos fueron extraños a la concepción del Estado soberano.

320 En CANFORA (1991), p. 163.

321 MOMMSEN III 1 (1969), p. 3.

322 Tomo la información de CATALANO (1974), p. 47, nota 29: F. VON SAVIGNY, *Sistema del diritto romano attuale* II (Turín, 1888), [1840], pp. 252 ss.; la referencia es a la traducción italiana de Scia loja.

323 NIETZSCHE, *Así hablaba Zaratustra* I, *Del nuevo ídolo*: en VALADIER (1982), p. 148.

324 A la que cabría añadir un segundo tipo de discontinuidad, a nuestro juicio, mucho menos intensa, entre las formas del Estado antiguo y las del Estado-nación.

325 Sobre la continuación de esta teoría patriarcal del origen del Estado, que al menos tiene la virtualidad de respetar el desarrollo histórico frente a otras posturas como la teoría del contrato social: JELLINEK (2000), pp. 207-223.

326 CAPOGROSSI COLOGNESI (1994), pp. 15-20.

327 FRIED (1967), p. 232: la estratificación estatal interna parece especialmente adaptada a producir, mediante la guerra y la conquista, una super-estratificación, por inclusión dentro de la estructura estatal de otros grupos por medio de la conquista bélica.

328 SERVICE (1990), p. 122.

329 HOBBES (2002), p. 157.

330 ARENDT (1993), pp. 243-244.

331 MAINE (1913), p. 106; vid. MAIR (1970), pp. 18-19.

332 CLAESSEN y SKALNÍK (1978), p. 11.

333 Es cosa sabida que, para el caso de Roma, la valoración de la idea de proyecto de fundación frente a la de formación de la ciudad tiene en Carandini un firmísimo partidario: vid., por ejemplo, CARANDINI (2006), p. 198, para quien la Roma romulea es un caso evidente de solución de continuidad frente a la situación política anterior: CARANDINI (2003), p. 494.

334 Un análisis de estos dos modos de ver el nacimiento del Estado, en este caso del Estado-ciudad de Roma, con una visión conciliadora de los dos conceptos en: RIEGER (2007), pp. 31-36.

335 Un estudio del *pomerium* en un contexto general, dentro de las categorías del espacio sagrado en las sociedades indoeuropeas en: WOODARD (2006), pp. 83 y 100.

336 WHITE (1959), p. 138, para la conexión de esta dualidad con la de los sistemas de parentesco clasificatorio y descriptivo.

337 MORGAN (1944), p. 309; CRIFÒ (2005), p. 26, repara en esta contraposición de Morgan para subrayar su idea del ciudadano romano, del *civis* y su distinción frente a la idea de ciudadano griego, *polites*.

LA TEORÍA DEL ESTADO COMO FENÓMENO POLÍTICO UNIVERSAL Y NECESARIO

Antes de proseguir nuestra exposición debemos detenernos en una variante específica del uso teórico de la categoría de Estado. Se trata de la posición defendida por el historiador E. Meyer. Para este autor el Estado (*die staatliche Verband*) es la primera forma de organización humana tanto desde el punto de vista conceptual como desde el punto de vista histórico, dentro de un planteamiento que explícitamente se reclama continuador de la posición de Aristóteles[338], fundado, por tanto, en la idea del hombre como *animal político*. Toda comunidad humana organizada, también las más primitivas, tiene naturaleza estatal y una estructura jurídica (*Rechtsordnung*)[339]. Al asumir este planteamiento ni siquiera merece la pena plantear la cuestión del origen del Estado, dado que se toma como una realidad tan antigua como la del hombre. En particular, el Estado es anterior a la familia[340] y a otros grupos de parentesco; hunde sus raíces en las tendencias del comportamiento humano considerado como un animal gregario. En el fondo de esta posición, como nos explica Capogrosssi Colognesi (que a su vez se apoya parcialmente en las reflexiones de L. Canfora)[341], se observa una especie de «Estadolatría» y un ataque a los presupuestos del liberalismo.

El planteamiento de Meyer descansa sobre una fuerte tendencia anticontractualista, un aspecto implícito en su rechazo del liberalismo. La historia de la humanidad es la historia de grupos humanos y no de individuos. El rasgo característico del historiador alemán, al menos, uno que nos parece destacable dentro del ámbito de nuestros intereses en esta investigación, reside en su defensa, para el caso de la prehistoria latina y ro-

mana, de una tendencia que considera el Estado-ciudad como el resultado de la fragmentación de un anterior Estado-estirpe[342]. Se ve así que la teoría de Meyer es compatible con una cierta evolución histórica de las formas estatales. La construcción de Meyer, independientemente de las críticas que puede merecer su opción por la categoría del Estado como sinónimo de toda estructura política, resulta ser oportuna en el sentido de que tendría que haber servido para no realizar una aproximación primitivista a la cuestión del origen del Estado en Roma (finalidad de nuestro estudio). Éste es un punto clave que, dentro los parámetros que nos ofrece la moderna arqueología, había sido anticipado a su modo por el autor alemán: el Estado-ciudad romano y griego tenían a sus espaldas, cuando surgen, una larga serie de antecedentes organizativos. Capogrossi Colognesi, al que estamos siguiendo, escribe que no siempre los autores que se han ocupado de los orígenes ciudadanos, han escapado a este riesgo de confundir tales orígenes con los orígenes de la sociedad humana en general[343].

Sin embargo, consideramos que la posición de Meyer merece una crítica negativa de fondo. No ya porque utilice el concepto de Estado como categoría general[344], sino por el *tipo* de Estado que imagina. *Su* Estado es una organización política que despliega un dominio absoluto e impone sus reglas a todas las demás organizaciones. Estamos de nuevo ante el uso de un concepto de soberanía que nos parece poco idóneo para los Estados antiguos —si es que no se quiere negar directamente su existencia en tales casos, como hace Vinogradoff[345]—.

---

338 MEYER (1907), p. 11; sin embargo, el pensamiento de Meyer, considerado desde un punto de vista global es claramente de inspiración platónica: CANFORA (1991), pp. 225-226.

339 MEYER (1907), p. 41.

340 MEYER (1907), p. 35.

341 CAPOGROSSI COLOGNESI (1994), p. 284; no asume por completo la interpretación de L. CANFORA, p. 294, la cual le parece en algunos aspectos unilateral; CANFORA (1991), p. 144.

342 Seguimos en esta traducción del original «Stammverfassung» a CAPOGROSSI COLOGNESI (1994), p. 278, nota 1.

343 CAPOGROSSI COLOGNESI (1994), p. 299.

344 Uso que acepta, por ejemplo, E. A. HOEBEL: en FRIED (1967), p. 228.

345 En LOWIE (1962), pp. 44-45.

TEORÍAS DE LA INTEGRACIÓN, TEORÍAS DEL CONFLICTO

Abordamos ahora una materia clásica dentro de los estudios de la antropología política: ¿Cuál es el origen del Estado? ¿Qué factores llevan al nacimiento de la forma estatal? Hubo ya en el pensamiento griego y romano una primera aproximación a este problema y una dualidad de posiciones. Por una parte, quienes afirmaban con Aristóteles una tendencia natural del hombre hacia la vida asociativa y política. Por otra, la postura sofista continuada por los epicúreos, defensora de un principio contractualista, «contrato social», como fundamento de la convivencia entre los hombres[346]. Ambas tendencias se entrecruzan a lo largo de la historia del pensamiento político en Occidente, pero fue dando paso de manera progresiva a un planteamiento diverso del problema. Se trataba de determinar de un modo más cercano a las realidades históricas conocidas, cuáles fueron los factores determinantes del nacimiento del Estado. La irrupción del evolucionismo social intensificó de manera radical este tipo de acercamiento en el que lo decisivo era poner de relieve las *causas históricas* que explican la génesis de la forma estatal y su desarrollo a partir de las formas anteriores de organización. Es habitual[347] dividir las teorías sobre el origen del Estado en dos grupos. Teorías del conflicto: que a su vez se diversifica entre los que identifican el motor del nacimiento estatal en conflictos de tipo interno (dominación de unos grupos sobre otros); y los que defienden que el Estado nace por la guerra y la conquista de una comunidad sobre otra. Por oposición a lo anterior, surgen también las denominadas teorías de la integración, en las que el Estado se plantea como una solución a los crecientes problemas organizativos que se alcanzan en las so-

ciedades de jefatura, como una respuesta adaptativa a las circunstancias de diversa índole que amenazan a una so ciedad cuando llega a un determinado nivel de complejidad. Con arreglo a esta interpretación, que tiene en Service su principal representante, el Estado es el resultado de una evolución del liderazgo político, vinculado inicialmente con cualidades personales y no como el resultado de desigualdades económicas; un liderazgo que surge con rasgos carismáticos y progresivamente alcanza un nivel estrictamente institucional, primero de tipo teocrático (con las jefaturas) y luego apoyado en sanciones seculares, momento en el que aparece el Estado[348].

Una teoría integradora, fundada en la importancia de las asociaciones (clubs de hombres, clases de edad, organizaciones secretas), como formas organizativas que permitían superar el principio de parentesco cuando éste era el elemento esencial en las sociedades preestatales, fue defendida por el «primer» Lowie, pero luego sometida a crítica en obras posteriores[349]. En su *The Origin of the State* se inclina por localizar el comienzo de la evolución que lleva al poder estatal en el liderazgo temporal (una suerte de poder de policía)[350] que surge en las actividades de caza, proyectando de esta manera en el pasado una larguísima evolución. Este planteamiento puede ser correcto desde el punto de vista de los antecedentes del Estado, pero resulta demasiado genérico para que podamos considerarlo propiamente una teoría sobre las *causas* que llevan al Estado (de alguna manera, como veremos, ha sido rescatado por Carneiro en la reformulación de su propia teoría).

Sin embargo, los autores con los que se abre en el Occidente moderno el debate sobre el origen del Estado, como por ejemplo Ibn Jaldún (que debe ser considerado un precursor), Maquiavelo o Jean Bodin, defienden claramente una teoría del conflicto. Algo diremos del primero de estos autores más adelante. Para Maquiavelo el Estado es una necesidad dada la natu-

raleza esencialmente egoísta y agresiva del ser humano: sólo un gobierno fuerte puede superar la tendencia a la anarquía. Maquiavelo da una gran importancia a la figura del legislador-fundador del Estado o, al menos, de los Estados que tienen más probabilidades de mantenerse en el tiempo: el legislador «es el arquitecto, no sólo del Estado, sino también de la sociedad con todas sus instituciones morales, religiosas y económicas»[351]. Para Bodin —en *Les six livres de la république*, de 1576— el Estado es el «recto (*droit*) gobierno de varias familias y de lo que les es común, con potestad soberana»[352]. Aunque Bodin suele ser encuadrado entre los defensores de la teoría del conflicto[353], el caso es que su teoría patriarcal del Estado, como conjunto de familias[354], pertenece también a la otra línea de pensamiento; es también destacable el hecho de que el gran teórico de la soberanía estatal no tuviera reparos en defender la reintroducción de los poderes extremos del *pater familias* ro mano, precisamente porque su concepción de la soberanía (influida por Aristóteles) no contiene la pulsión tendencialmente totalitaria que se aprecia en muchos otros pensadores que se reclaman como sus herederos.

Una línea moderada, derivada de la doctrina aristotélica y tomista, podemos individualizarla en F. Suárez, en su tratamiento de las comunidades perfectas e imperfectas. Ejemplo de la primera es el Estado; de la segunda, la familia, que es imperfecta por no bastarse a sí misma. De forma que el Estado dispone de un poder de jurisdicción mientras que a la familia corresponde un poder de dominio. Lo interesante en el tratamiento de Suárez consiste en que postula la necesidad de una comunidad perfecta (en la que se inserta la familia) pero dejando abierta una pluralidad de variantes respecto a la que podemos considerar forma estatal:

> «Tanto Aristóteles como Santo Tomás han afirmado que la ciudad-estado constituye una comunidad perfecta, y con mayor razón lo será un reino o

cualquier otra forma de comunidad de rango superior de la que la ciudad forma parte»[355].

La línea de pensamiento que puede considerarse mayoritaria, la del conflicto interno como causa explicativa del nacimiento del Estado, permite situar a Rousseau como primer representante. Éste, en *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754), propone una doctrina según la cual es la protección de la propiedad la causa última del Estado. En el filósofo ginebrino se observa una tendencia contraria al individualismo propia de otros autores como Hobbes o Locke. Rousseau se vincula con las posiciones de Platón y sus reflexiones se sitúan en el ámbito de la política del Estado-ciudad[356]. No parece inoportuno reproducir el famoso párrafo en el que se concentra la fuerza de su argumentación:

> «El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habrían ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas, hubiera gritado a sus semejantes: "¡Guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie"»[357].

Otros aspectos de su pensamiento han sido menos valorados, quizá porque en muchos casos el autor no se aparta de la corriente más común de su época. No sólo habría que matizar su postura respecto a la legitimidad de la propiedad, que en otros pasajes de su obra aparece como un aspecto positivo del tránsito desde el estado de naturaleza al estado civil[358]. Véase, a modo de ejemplo, esta reflexión sobre la posición de la familia[359] dentro de la organización social, contenida en el capítulo II del libro I *Del contrato social*:

> «La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia. […] Por tanto la familia es, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas; el jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos iguales y libres, sólo enajenan su libertad por utilidad propia. Toda la diferencia estriba en que, en la familia, el amor del padre por sus hijos le resarce de los cuidados que les prodiga, y que, en el Estado, el placer de mandar suple ese amor que el jefe no tiene por sus pueblos[360]».

Rousseau no realiza un examen histórico de estas cuestiones, pero su pensamiento antiindividualista influyó manifiestamente en muchos autores posteriores de orientación socialista desde el *Manifiesto de los iguales* de Maréchal y el alzamiento de Babeuf en 1796[361]. La tesis del origen del Estado como un mecanismo para preservar la propiedad privada de los medios de producción en manos de una clase dominante aparece plenamente formulada, como sabemos, en la obra de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (cuarta edición alemana de 1891), recogiendo en gran medida las conclusiones de Morgan sobre la estructura de las sociedades gentilicias preestatales, descritas como inicialmente igualitarias y en tonos muy positivos. El Estado «se alza sobre las ruinas de la *gens*», destruida por la división del trabajo, que dividió a la sociedad en clases[362]. El Estado no se impone desde fuera a la sociedad; es un producto de ésta cuando se llega a un antagonismo entre las clases:

> «Como el Estado nació de la necesidad de refrenar los antagonismos de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto entre esas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económi camente dominante, que, con ayuda de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y explotación de la clase oprimida»[363].

La teoría del origen del Estado como mecanismo que, en un determinado momento de la evolución económica de una sociedad, sirve para preservar la estratificación de los grupos sociales, la cual, a su vez, deriva de la propiedad privada de los medios de producción ha sido muchas veces reelaborada a lo largo del tiempo. Bástenos mencionar aquí las figuras de G. Childe[364] y de M. H. Fried, para quien el Estado hace posible el acceso desigual a los recursos básicos, *basic resources*, proceso que se encuentra relacionado con el paso desde la propiedad comunal a la propiedad privada de este tipo de recursos[365]. Resulta interesante comprobar que esta doctrina que vincula el Estado con la protección del derecho de propiedad privada se encuentra recogida —pero en términos no críticos sino favora-

bles— por Cicerón, quien subraya que es la propia naturaleza (el Derecho natural) la que establece que los hombres se congreguen con la esperanza de salvaguardar las cosas que les pertenecen y que a ese propósito sirve la propia organización estatal[366].

Otro sector de la investigación ha mantenido como origen del Estado el conflicto externo[367]. Se identifica como factor determinante la guerra[368] y la conquista de unas comunidades por otras. Este es el planteamiento de F. Oppenheimer, para quien la desigualdad procede de la conquista, de forma que el Estado resulta ser el mecanismo por medio del cual se realiza la explotación de los vencidos, en particular, tras una sumisión (*Unterwerfung*) de pueblos agricultores a pueblos ganaderos, subordinación que se realiza de una manera gradual pero que termina con el nacimiento del Estado primitivo[369] y una rígida división en clases[370]. El autor plantea su teoría en términos explícitamente sociológicos y económicos; rechaza cualquier otro tipo de acercamiento al problema, sea filosófico o jurídico[371]. Conce de una importancia particular a la esclavitud, a la que considera casi un signo distintivo del Estado[372] y, como estructura general, defiende que todo Estado consiste en la dominación de una clase por otra. La tesis de Oppenheimer describe algunos procesos históricos de integración estatal, pero no explica cómo se produce la estratificación en otros casos, cuando ésta procede de un desarrollo interno de la sociedad[373]. Es preferible, por tanto, admitir que la conquista ha desempeñado una evidente función histórica como factor de creación de formaciones estatales, pero no parece que se le pueda atribuir el carácter de causa única del Estado[374].

A un desarrollo del Estado como consecuencia de factores internos se refiere la conocida tesis de K. Wittfogel[375], su «hipótesis hidráulica», que ocupa una posición particular. Por un lado, estamos ante un pensador marxista que construye su teo-

ría sobre una sugerencia de Marx sobre la diversidad del curso de la evolución del Estado en Oriente respecto a Occidente[376]. Por otro, su posición parte no directamente del conflicto de clases sino del desafío provocado por la necesidad de gestionar un sistema de control de las inundaciones, dadas las condiciones ecológicas de Oriente Próximo y Asia. Este problema provocó la división del trabajo, la exigencia de la cooperación y, finalmente, la centralización estatal no sólo para la administración del sistema hidráulico, sino extendida de forma general hacia todas las facetas de la sociedad, dando lugar a un tipo específico de organización, el Estado despótico. Wittfogel subraya un aspecto peculiar de este desarrollo: la aparición de fuerzas contrarias a la propiedad (privada de la tierra). La estructura de la propiedad no se ve de inmediato afectada en las sociedades hidráulicas. Sin embargo, las tareas preparatorias modifican el esquema: las materias primas empleadas en las instalaciones (canales, diques, etc.) son de propiedad comunitaria. El producto final y el agua que se gestiona son ya propiedad pública[377].

La teoría de Wittfogel fue reutilizada por J. Stewart. Según este autor en tierras áridas (Mesopotamia es el ejemplo básico) la producción agrícola, el crecimiento de la población y el desarrollo sociopolítico se hallan vinculados con la irrigación a gran escala. Esta irrigación fue gestionada inicialmente a nivel de un grupo de parentesco (linaje). Tal tipo de tareas hizo necesaria la coordinación entre los distintos grupos de modo que surgió una autoridad teocrática de la que nació el Estado[378].

---

346 PANI (2010), pp. 27-34.

347 Vid., por ejemplo, JOHNSON y EARLE (2003), pp. 315-317.

348 SERVICE (1990), *passim*; tomamos esta interpretación de: CLAESSEN y SKALNÍK (1978), pp. 15-16.

349 LOWIE (1927), p. 111; HARRIS (1993), p. 303.

350 LOWIE (1962), pp. 103-105. Vid. HOEBEL (1964), pp. 154-155.

351 SABINE (1995), p. 275.

352 En SABINE (1995), p. 315.

353 SERVICE (1990), p. 41. Bodin es crítico respecto al mito de una edad de oro, escribe que en los orígenes «los hombres estaban esparcidos como las fieras por los campos y bosques»: en BENAVIDES (1994) 200.

354 Se trata de una opinión común; la vemos, por ejemplo, en el capítulo I del libro VII del *De iure naturae et Gentium libri octo* de S. PUFENDORF (edición de 1688): la principal razón que explica por qué los *padres de familia* abandonaron su libertad natural y emprendieron la tarea de fundar un Estado fue la necesidad de defensa. En el capítulo II ofrece una definición de Estado: una persona moral compuesta, cuya voluntad, entrelazada y unida por la que los pactos de un número de personas, es considerada la voluntad de todos, de modo que es capaz de hacer uso de la fuerza y de las facultades de los miembros individuales con el fin de conseguir la paz común y la seguridad.

355 SUÁREZ, *De legibus* I, VI, 19.

356 SABINE (1995), p. 443.

357 ROUSSEAU (2005), p. 276.

358 ROUSSEAU (2005), pp. 43-44.

359 Esta función de la familia se asemeja a la que propone Vico en su *Ciencia nueva* (tercera edición de 1744); vid., por ejemplo, este pasaje: «Por eso decimos que, al igual que los primeros padres gentiles, llegados de su vida bestial a la humana, en los tiempos religiosos, en el estado de naturaleza, bajo los gobiernos divinos, retuvieron mucho de la fiereza e inhumanidad de su origen aún fresco (por lo que Platón reconoce en los polifemos de Homero a los primeros padres de familia del mundo); así también, al formarse las repúblicas aristocráticas, los imperios soberanos privados quedaron enteramente en los padres de familia, como los habían detentado ya en el estado de naturaleza; y, por su orgullo sumo, no debiendo ceder ninguno a los demás, porque todos eran iguales, con la forma aristocrática se sometieron al imperio soberano público de sus órdenes reinantes, por lo que el alto dominio privado de cada padre de familia pasó a componer el alto dominio superior público de los senados, del mismo modo que a partir de las potestades soberanas privadas, que tenían sobre sus familias, compusieron la potestad soberana civil de sus mismos órdenes. Fuera de este procedimiento, es imposible entender cómo si no las familias compusieron las ciudades, las cuales, por eso, debieron nacer repúblicas aristocráticas, naturalmente mezcladas con los imperios familiares soberanos»: VICO (1995), p. 476.

360 ROUSSEAU (2005), p. 27.

361 SABINE (1995), p. 444.

362 ENGELS (2013), p. 286.

363 ENGELS (2013), p. 290; en el *Manifiesto Comunista* de 1848 Marx y Engels se describe la sociedad de clases en sus fases esclavista, feudal y capitalista, sin mención de las sociedades prehistóricas; en otros escritos aparecen algunas referencias al paso desde las sociedades tribales a las formas oriental, antigua y germánica: HARRIS (1993), pp. 196-197. En particular, Marx (también Engels en su *Anti-Düring*), concede importancia especial al que denomina *modo asiático de producción*, que se configura como momento central del tránsito hacia las formas estatales; con éste aparece la dominación (*despotismo oriental*) amparada en la recaudación de tributos de diversos tipos para la reali zación de obras públicas (entre ellas las de irrigación) y la defensa; Engels no hace uso de esta categoría en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*: CLAESSEN y SKALNIK (1978), pp. 8-9.

364 La producción masiva de alimentos da lugar a un excedente capaz de sustentar a una élite; el Estado garantiza esta dominación: SERVICE (1990), p. 60.

365 FRIED (1967), p. 191.

366 JELLINEK (2000), p. 209; CICERÓN, *De officis* II, 21, 73: *Hanc enim ob causam maxime, ut sua tenentur, res publicae civitatesque constitutae sunt. Nam, etsi duce natura congregabantur homines, tamen spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant.*

367 SERVICE (1990), p. 59.

368 La guerra como causa del Estado, tal es la hipótesis de H. SPENCER, *Principles of Sociology,* vol. II (1899); vid. POSPÍSIL (1974), pp. 151-153, sobre la rígida teoría evolucionista del autor respecto al desarrollo del Derecho. Otras teorías similares en: R. COHEN, en CLAESSEN y SKALNÍK (1978), pp. 45-49.

369 OPPENHEIMER (1907), pp. 13-48.

370 OPPENHEIMER (1907), p. 133.

371 OPPENHEIMER (1907), pp. 5-8.

372 OPPENHEIMER (1907), pp. 21-23.

373 LOWIE (1927), p. 37; SERVICE (1990), p. 60; CLAESSEN y SKALNÍK (1978), p. 10.

374 Esta postura más realista sobre la conquista como factor concurrente en la génesis estatal se admite por J. H. STEWARD: CLAESSEN y SKALNÍK (1978), p. 11.

375 WITTFOGEL (1957); una interpretación de su teoría en: HARRIS (2014), pp. 263-280.

376 SERVICE (1990), p. 60.

377 WITTFOGEL (1957), p. 234; vid. la crítica de esta teoría en SERVICE (1990), pp. 296-298.

378 YOFFEE (2007), pp. 11-12.

EL ESTADO SEGÚN R. L. CARNEIRO

Dada la claridad e idoneidad de su teoría[379], recogemos en este apartado de manera diferenciada la aportación de R. L. Carneiro tal como aparece formulada en su artículo «The Circumscription Theory: a Clarification, Amplification, and Reformulation»[380]. El planteamiento se inicia señalando una opción previa: o se acepta que no existe una cierta regularidad en las causas que llevan a la formación del Estado, o bien se admite la presencia de estas regularidades, en cuyo caso se hace posible un estudio científico de los fenómenos estudiados. Ya hemos hecho referencia en estas páginas al hecho de que en los últimos tiempos se observa una puesta en cuestión del paradigma evolucionista, que no es sino una nueva formulación del particularismo como método de las ciencias sociales. Nadie niega la existencia de una multicausalidad o de una diversidad de trayectorias históricas en el desarrollo de las sociedades, pero tampoco parece adecuado excluir como un «marco reduccionista» y «fosilizado»[381] los modelos propuestos desde mediados del siglo XX, porque sin ellos (con todas las matizaciones y correcciones que sean necesarias[382]) se hace imposible el estudio del objeto estudiado.

Según Carneiro, todas las teorías sobre la formación del Estado se pueden dividir en dos grandes grupos. Teorías voluntaristas y teorías coercitivas. En el primer grupo se sitúan todas aquellas que ven el Estado como el resultado de una pacífica cooperación entre individuos que actúan en su propio interés sin uso de la fuerza. Comunidades de aldea autónomas (la unidad básica, *building block*, de toda comunidad más amplia) de manera voluntaria ceden su soberanía a una autoridad política superior. Y ello por los beneficios que reporta esta unificación.

En esta posición se sitúan autores[383] como L. Ward, H. Claessen, J. Vansina, R. Schaedel o D. Robinson, en los que predomina la idea de que es la existencia de una *ideología estatal*, un sistema común de creencias, la que hace posible la formación del Estado y no al contrario.

Pertenece a este grupo la teoría de Service sobre el carácter teocrático de las jefaturas, entidades que consiguen una notable integración política por medio de un sistema (para nosotros plenamente jurídico) en el que las sanciones entendidas como sobrenaturales (pero de carácter cumulativamente coercitivo) ocupan un lugar preeminente. En un sentido semejante se expresa Fried en su estudio de las *Rank Societies* (el equivalente según la terminología de este autor de la sociedades de jefatura). Por nuestra parte podríamos añadir la teoría de C. Geertz, en su *Negara*[384], dado el esquema explicativo que utiliza el autor en su estudio sobre las comunidades políticas de Bali, en el que predomina la idea de que el Estado se constituye sobre todo como un centro ritual que unifica las lealtades personales.

La anteriormente mencionada hipótesis de Wittfogel, por extraño que parezca, se sitúa entre estas teorías: según este autor, los habitantes de aldeas dedicadas a la agricultura sustituyen los primeros sistemas de irrigación por otros más amplios que requieren un sistema institucional germen del Estado.

Las teorías coercitivas, por su parte, defienden que sólo el uso de la fuerza (en primer lugar la guerra) hace posible que tales comunidades cedan su autonomía y den lugar primero a las jefaturas y luego a los Estados. En este ámbito se sitúa la *circumscription theory* de Carneiro. ¿Cuáles son rasgos esenciales y universales (el mínimo irreducible) que se encuentra presente en la formación de los Estados, dejando aparte las peculiaridades históricas de cada caso? El proceso se inicia cuando se produce un incremento en la presión demográfica —éste es el elemento central de la teoría— y se acelera cuando esta presión tiene lu-

gar en una zona de *environmental circumscription*, circunscripción ambiental[385]. Esta presión provoca un incremento en la frecuencia y en la intensidad de la guerra como medio para la obtención de los recursos, sobre todo la tierra, pero que puede dirigirse también, según los casos, al control de algún tipo particular de bienes en los casos de concentración de éstos en una zona delimitada. Tal desarrollo da lugar a la ruptura de la autonomía de las comunidades de aldea y a la aparición de las primeras sociedades de jefatura simple, porque estas formaciones unificadas resultan más idóneas para el desempeño de las tareas bélicas. Un proceso creciente de integración lleva al nacimiento de la jefatura compuesta y, posteriormente, al Estado. Como se observa, y según fue ya indicado anteriormente, en Carneiro el salto esencial se produce en realidad entre el mundo de las comunidades de aldea autónomas y la jefatura: queda poco clarificado el desarrollo posterior, que parece más bien concebido como un fenómeno cuantitativo de agregación y de integración. Y este salto cualitativo —que sería el único— entre la aldea y la jefatura es coactivo porque se encuentra fundado en la guerra. Es el éxito en la guerra el que convierte a las aldeas en sub-unidades de una formación más amplia, la jefatura. La guerra se hallaba presente desde mucho antes pero en un determinado momento conduce a la formación de unidades más amplias. Ello es así porque en las circunstancias provocadas por la presión demográfica y las limitaciones ambientales, se hace posible la aparición de un nuevo tipo de liderazgo, fuerte aunque no permanente, para la conducción de la guerra, que ahora tiene unos rasgos de intensidad de los que carecía en los niveles anteriores. Este tipo de jefe se va trans formando en un cargo institucionalizado (anterior y distinto de la persona que circunstancialmente lo ocupa en cada caso) hasta desembocar en los cargos de gobierno estatal.

La teoría de Carneiro tiene la ventaja de ofrecer un mínimo irreductible (en palabras de su autor) sobre el origen del Estado; ese mínimo admite la adición de otras causas o de factores que acompañan la génesis estatal como pueden ser los elementos ideológicos o la influencia de otros Estados ya existentes sobre sociedades situadas en un nivel pre-estatal.

---

379 En páginas anteriores ya hemos recogido algunas de las conclusiones del autor, de modo que se hace inevitable incurrir en algunas repeticiones.

380 CARNEIRO (2012).

381 En este sentido: TERRENATO y HAGGIS (2011), pp. 1-3; una crítica parecida merecen las propues tas de YOFFEE (2007), pp. 177-179, aunque sean más elaboradas que las de los autores primeramente citados.

382 En el sentido que defiende TRIGGER (2007), p. 687.

383 Las referencias bibliográficas pueden consultarse en CARNEIRO (2012), pp. 27-30.

384 GEERTZ (2000).

385 Las crecientes necesidades de tierra tienen que valorarse teniendo en cuenta las técnicas agríco las de este tipo de sociedades, las cuales exigen una extensión de suelo superior a la que se exige cuando existe la agricultura intensiva.

EL TERRITORIO Y EL CASO DE LOS PUEBLOS NÓMADAS

La sedentarización de un grupo humano sobre un territorio delimitado establemente (al menos en su zona central) se presenta como un presupuesto para el nacimiento de la forma estatal[386]. Rara vez se discute este requisito dado que la *revolución urbana* se hace posible porque previamente se había producido una *revolución neolítica*, con la que el nomadismo más o menos intenso de la banda primitiva da lugar a unas formas de explotación de los recursos por completo diferentes. El nacimiento de la agricultura necesita de una estabilidad geográfica, pese a que convenga añadir que las formas menos evolucionadas de esta actividad no restringen del todo la movilidad de la comunidad pues el agotamiento de los suelos provoca un cierto nivel de desplazamiento, cada más más restringido y concentrado dentro de una misma área (por la necesidad de dar descanso a los suelos); suele hablarse de agricultura itinerante o nómada. Sin embargo, una movilidad mucho más intensa afecta al caso de la ganadería que, en los primeros tiempos de su desarrollo, no conocía aún la estabulación y aprovechaba la baja densidad demográfica de amplísimas zonas del territorio. Incluso en sociedades plena y establemente enraizadas sobre un territorio los ganaderos practicaban la trashumancia, aunque de una forma progresivamente más restringida o reglada. La organización estatal no suprime sino que delimita esta variabilidad de los usos de la tierra, de forma mucho menos elástica en el caso de la agricultura.

Dado este planteamiento se comprende que en principio la existencia del Estado se propone como incompatible con los

pueblos nómadas, del tipo de los existentes en Asia central desde hace al menos tres milenios, algunos muy bien estudiados como es el caso mongol. Estos supuestos suelen ser tratados como ejemplos paradigmáticos de organización «tribal»[387], precisamente por la ausencia de territorialidad. En el mejor de los casos los ganaderos nómadas aparecen en algunas teorías[388] sobre el origen del Estado[389]. Entre ellas destaca, por su precocidad, la conocida tesis de Ibn Jaldún (1332-1406). De acuerdo con este autor, uno de los padres de la filosofía de la historia y, en concreto, de la teoría del conflicto como motor del nacimiento del Estado[390], éste surge de la conquista de pueblos sedentarios agricultores por parte de un grupo de pastores guerreros o de la conversión de la propia sociedad nómada, tribal, en una sociedad sedentaria[391], modelo que —conviene añadir— se ha verificado históricamente en una multiplicidad de casos[392]. No podemos hacer justicia en este estudio a la obra de Ibn Jaldún, muy compleja y llena de matices. Nos basta ahora indicar un aspecto muy concreto de su doctrina: la distinción entre sociedad, *´umran*, por una parte y la soberanía y el Estado, por otra, presentados como materia y forma[393] de un todo único. Por este camino se llega a una cierta dualidad en la consideración de la organización política, porque materia y forma han de darse necesariamente a la vez y, sin embargo, Ibn Jaldún sostiene que el nomadismo es la causa del Estado, de modo que la argumentación contiene una cierta dosis de ambigüedad.

Nos preguntamos entonces: ¿es posible el Estado antes de la sedentarización? La respuesta a esta pregunta debe realizarse distinguiendo dos planos, uno situado en el plano de los datos históricos y otro fundado en la endogénesis de las sociedades estatales. Desde el primer punto de vista, teniendo en cuenta como criterio decisivo la serie histórica de los modelos estatales conocidos, se debe afirmar que la transformación estatal de las sociedades nómadas presupone la forma estatal basada en el

asentamiento estable sobre un territorio. Como afirma L. Krader, a quien se debe un estudio minucioso del origen del Estado entre los pueblos nómadas asiáticos, la forma estatal no fue «descubierta» por ellos, pues la encontraron en las sociedades de agricultores[394] con las que se relacionaban desde hacía milenios.

Desde la consideración de las transformaciones internas de las sociedades nómadas[395], podría decirse que los pueblos nómadas ganaderos llegaron a la organización estatal por la confluencia de varios factores, algunos de ellos exclusivos y no habituales en el *modelo normal* de la formación estatal (la que parte de la explotación agrícola como factor predominante). Y su plena configuración como Estados fue en todo caso más lenta, precisamente por la ausencia a lo largo de mucho tiempo del factor de la *circunscripción territorial* en el sentido que R. L Carneiro dio a esta expresión, dotándola de un significado preciso y suficientemente conocido: el aumento de población y la limitación del territorio y de los recursos pudo ser un mecanismo determinante en el nacimiento del Estado. Por su parte, en la formación política de las sociedades nómadas, cuando éstas prosperan y perseveran en su modelo económico basado en la ganadería como recurso predominante (no único), esta *circunscripción* tardó mucho más en llegar, porque tales sociedades se desarrollaron en zonas abiertas con abundancia de tierras aptas para una progresiva expansión. Cuando se dieron las condiciones precisas para el nacimiento del Estado, cuando la presión demográfica llegó desencadenando un proceso de intensificación del uso y control del territorio, las peculiaridades propias de esta evolución marcaron su tipo de estructura estatal. Estamos ante sociedades que durante mucho tiempo habían desarrollado una compleja estratificación social fundada en grupos extensos de parentesco y una igualmente compleja estructura económica, que exigía no sólo la gestión de los recursos pro-

pios sino diversas modalidades de intercambio comercial con las sociedades sedentarias. Eran «pre-Estados» con estratificación social pero sin un específico y estable anclaje terri torial o, para decirlo de otra manera, con una territorialidad que siempre es necesaria pero en estos casos difusa. Por ello, en estos casos el Estado tendió a dejar intactas gran parte de las realidades políticas anteriores. Éstas, como venimos diciendo, se habían consolidado aprovechando intensivamente las relaciones de parentesco, real o ficticio, como mecanismo de integración e identidad colectivas. Ciertamente el Estado nunca suprime del todo estas estructuras previas y en cierta medida puede ayudar a potenciarlas, como ocurre con la familia nuclear, o a reajustarlas, en los supuestos de grupos más amplios de parentesco. Pero en las sociedades que llegan al Estado desde el nomadismo, estos antecedentes se ven más tenazmente conservados y mantienen un vigor peculiar, muy intenso aún después del triunfo de la forma estatal. Este fenómeno nos interesa de un modo especial porque puede contribuir a explicar (junto con otros factores) las peculiaridades del nacimiento del Estado en la Italia central del primer milenio a. C.

Como prueba de la anterior afirmación podemos aportar el caso paradigmático de un Estado agrícola con una evidente limitación de tipo territorial basada en la configuración geográfica del valle del Nilo (con una media de unos 19 km de anchura y rodeado por el desierto): el de Egipto en los períodos de los Imperios Antiguo y Medio (2700-1780 a. C.). Entre los antiguos egipcios encontramos sólo la familia nuclear, acompañada de un tipo de parentesco clasificatorio que se interpreta como un signo de que el sistema de parentesco se halla centrado en el individuo[396].

386 JELLINEK (2000), p. 265.

387 El término «tribu», ahora utilizado en sentido vulgar, tendrá que centrar nuestra atención más adelante, pues con él se significan realidades diversas en el ámbito de nuestros estudios proyectados sobre el origen del Estado en Roma. FRIED (1967),

p. 154, señala con acierto que el término «tribu» sólo es superado por el de «raza» como ejemplo de ambigüedad y fuente de equívocos; SERVICE (1992), p. 127.

388 Es la conocida tesis, ya mencionada, de OPPENHEIMER (1907); DEVOTO (1974), p. 44, propone un esquema de este tipo al hablar de la confluencia de los grupos de lengua indoeuropea sobre las sociedades mediterráneas, superiores estas últimas en civilización. Igualmente, ya en el ámbito de los estudios de los orígenes de Roma, PUGLISI propuso en 1959 (2005) un dualismo entre los habitantes del Quirinal, guerreros, nómadas y pastores; y los del Palatino, agricultores locales; vid. BRELICH (2010), pp. 237-238, nota 89.

389 También como posible factor explicativo de la caída de las sociedades estatales; al número de los ejemplos conocidos podemos sumar ahora el de la cultura Usatove, de ganaderos nómadas, en su relación con Trypillia desde finales del III milenio a. C.: VIDEIKO (2011).

390 SERVICE (1990), p. 40.

391 NASSAR (1980), p. 175, nota 75: el origen del poder político es doble: surge de la inclinación a la violencia y a la dominación y de la necesidad de la asociación para evitar el desorden y el estado de lucha; una concepción que, según S. Husri, se sitúa entre la de Aristóteles y la de Hobbes.

392 R. COHEN, en CLAESSEN y SKALNÍK (1978), pp. 57-60.

393 NASSAR (1980), p. 176.

394 L. KRADER, en CLAESSEN y SKALNÍK (1978), pp. 104-105; el trabajo lleva por título *The Origin of the State Among the Nomads of Asia*. El autor rechaza, a nuestro juicio con poco fundamento, la presencia en estos casos de la influencia de los Estados agrícolas en la génesis del Estado en los pueblos nómadas.

395 Aquí se hace precisa otra puntualización: atendiendo a la evolución general de las sociedades humanas el punto de partida absoluto no es otro que el nomadismo. Lo que se quiere decir es que, una vez que la revolución neolítica hizo posible la sedentarización, las sociedades agrícolas llegaron a la forma estatal de una manera más directa y rápida que las que optaron por mantener un modo de vida nómada basado en la ganadería con desplazamiento en función de los pastos y el agua. A estos efectos tiene interés la clasificación de las sociedades nómadas realizada por Ibn Jaldún —NASSAR (1980), pp. 184-185—: nómadas puros; nómadas sedentarios; y sedentarios nómadas: grupos estos últimos en los que el desplazamiento temporal sigue produciéndose, de manera muy limitada, porque practican también la agricultura.

396 TRIGGER (2007), p. 183.

EL ESTADO-CIUDAD Y EL ESTADO TERRITORIAL

Como afirma N. Yoffee[397], los griegos no fueron los únicos que acuñaron el concepto de Estado-ciudad (expresado en su caso con el término *polis*): en antiguos textos indios y chinos se toma en consideración esta forma estatal; los Estados mesopotámicos se nombran a sí mismos con el logograma que significa *ciudad* o *lugar*. Parece, pues, que existe un vínculo genético entre el Estado y la ciudad[398]. La sociedad de tipo urbano y el Estado se suelen considerar dos factores que actúan de manera simultánea[399]. Es más, en algunos estudios, ambos términos se utilizan para describir un mismo fenómeno desde puntos de vista diferentes pero complementarios: El Estado es el nombre de la organización, algo inmaterial; la ciudad indica el espacio físico, el ambiente social en el que aquél se manifiesta[400]. Este último planteamiento no parece del todo exacto o, al menos, depende como en tantas otras ocasiones de la significación que se le quiera conceder a los términos. Desde un punto de vista jurídico, el propio concepto de ciudad indica ya de por sí una idea más institucional que puramente física o material. Hay ciudad, *civitas*, allí donde existe un grupo humano organizado de una manera peculiar, en el que los individuos que lo forman se han convertido en ciudadanos o conciudadanos[401]: el aspecto visible de esta comunidad, el carácter «urbanístico» del asentamiento, más o menos aceptable desde parámetros y prejuicios modernos, posee un carácter ineludible pero relativamente secundario. La existencia de una ciudad exige una cierta densidad demográfica —tesis que hay que contrastar con la teoría citada de R. Fletcher— concentrada en un núcleo de población desde el que se gobierna un territorio, pero es compatible con la au-

sencia del tipo de edificios y configuración residencial que el no especialista suele considerar como signo inequívoco de que tal o cual asentamiento ha de ser incluido dentro del tipo urbano: una ciudad de cabañas, con una relativa discontinuidad entre las viviendas, con muros de arcilla y calles de tierra o grava puede ser, a pesar de todo, una ciudad[402]. El desarrollo pleno del monumentalismo acon tece en una fase posterior, cuando la estructura ciudadana se halla plenamente establecida.

Más allá de consideraciones de tipo teórico, cuando se tiene en cuenta el ambiente histórico y geográfico en el que vemos surgir el Estado-ciudad, constatamos que éste forma parte con frecuencia de un conjunto más amplio en el que no existe un único Estado-ciudad, sino que se observa la presencia de una pluralidad de este tipo de formaciones políticas. Para describir este fenómeno M.H. Hansen propone el concepto de *cultura del Estado-ciudad* (*city-state culture*). Encontramos esta situación cuando una región está habitada por grupos humanos que hablan la misma lengua y practican la misma religión y tradiciones, pero se halla dividida en varios centros urbanos, cada uno de ellos con su correspondiente territorio[403]. Para muchos autores la pluralidad de Estados-ciudad constituye el primer desarrollo de un movimiento histórico que lleva al denominado Estado territorial y posteriormente al Imperio (como por ejemplo ocurre en Egipto).

Sin embargo, otro sector de la investigación defiende la idea de que los primeros Estados que aparecen en la historia son Estados territoriales: es el caso de J. Marcus[404], para quien la aparición de un conjunto de Estados-ciudad es siempre el resultado de la fragmentación de un Estado unitario anterior[405]. En nuestra opinión esta teoría es válida dentro de ciertos límites. Lo que nos parece discutible es la aplicación del concepto de Estado a las entidades territoriales anteriores, dentro de una misma región geográfica, previas a la aparición del Estado-ciu-

dad. El Estado es siempre el mecanismo institucional que permite una centralización del poder con criterios ajenos a la pura aplicación del principio de parentesco. Postular una centralización inicialmente territorial, y por ello más amplia, a la del Estado-ciudad resulta ser un planteamiento contradictorio. Ahora bien, la valoración de este tipo de fenómenos depende en realidad de la escala a la que se quiera examinar la evolución política. Todo Estado-ciudad es, obviamente, un Estado territorial, porque con él no se quiere describir la existencia de una ciudad que tiene la consideración de Estado. Lo que se quiere decir es que estamos ante una formación política centralizada sobre un territorio: la ciudad, en sentido material, es sólo el lugar en el que residen quienes dirigen esa acción política.

El comentario anterior es válido en la medida en que se enfrenta con la pretendida existencia de un orden temporal absoluto entre el Estado territorial y el Estado-ciudad. Si desde este punto de vista, que podemos llamar genético, el plan teamiento no parece adecuado, otra cosa puede defenderse cuando nos situamos en el seno de la corriente histórica general: dentro de la historia es evidente que asistimos a fenómenos más o menos cíclicos de agregación y de disgregación de los Estados-ciudad, del mismo modo que encontramos este tipo de fenómenos, a un nivel más reducido, en la agregación de disgregación de las comunidades de aldea, dando lugar —en este último caso— a la formación o desintegración de las jefaturas simples o compuestas, antecedentes del Estado.

Un hipotético caso de Estado territorial vendría dado por el denominado *Estado étnico* dentro de la historia antigua griega, organización política que suele contraponerse al Estado-ciudad[406]. La historia de Grecia entre el 700 y el 400 a. C. tuvo como principales protagonistas sus Estados-ciudad[407], pero había partes del territorio con una organización política distinta. La palabra que se utiliza en griego para designar este tipo organi-

zativo es *éthnos*, palabra que se traduce algunas veces por «tribu», «nación» o «pueblo», pero que en otras ocasiones, independientemente de la traducción utilizada, se equipara a una formación estatal. El *éthnos* se define más bien por sus características negativas: un pueblo (*demos*) que ocupaba un territorio dividido en partes (*mere*), que carecía de un centro urbano y de un gobierno central. Los griegos de los Estados-ciudad consideraban a los habitantes de los éthne políticamente atrasados, en una situación similar a la de los *demoi* de la Edad Oscura. Ahora bien, el éthnos tenía una conciencia de identidad común muy intensa. El culto religioso actuaba como elemento unificador. Disponían de mecanismos para tomar decisiones conjuntas cuando la ocasión lo requería, sobre todo cuando era necesario hacer frente a un enemigo exterior, como lograron hacer los etolios frente a las tropas atenienses en el 426 a. C.

El *Estado étnico* es una forma de llamar a una jefatura compleja. La terminología utilizada no parece la más idónea. Sin un centro unificado, sin una centralización permanente del poder político, sin estructuras estables de tipo administrativo y, especialmente, militar, debe excluirse la utilización del término «Estado», salvo que se quiera utilizar en un sentido impropio, con el objetivo de contraponer estas realidades al Estado-ciudad griego, *polis*. Ésta, en todo caso, parece tener su antecedente en el *éthnos*. La organización étnica, descentralizada, fragmentada en una multiplicidad de asentamientos (comunidades de aldea), unida por la común pertenencia a una cultura compartida, en particular por la celebración de cultos unificadores, responde todavía a un modelo preestatal, preurbano, en el que pueden aparecer situaciones de hegemonía de unos centros sobre otros y/o vínculos de tipo confederal. En algunos casos, esta organización puede iniciar su camino hacia la forma estatal.

El Lacio conoció una estructura precívica que para algunos autores puede ser incluida en la categoría de éthnos[408]; pero de

la condición política del Lacio en la época inmediatamente anterior al nacimiento de Roma como Estado-ciudad nos ocuparemos en la segunda parte de esta obra.

---

397 YOFFEE (2007), p. 45; vid. también HANSEN (2006), pp. 39-40.

398 Un vínculo que en la actualidad está sometido a discusión: HANSEN (2006), p. 8.

399 CLAESSEN y SKALNÍK (1978), p. 12.

400 YOFFEE (2007), p. 45.

401 CRIFÓ (2005), p. 26; RIBAS ALBA (2004). Escribe MARTÍNEZ-PINNA (1999), p. 132: «Los antiguos entendían la ciudad no desde un punto de vista demográfico, urbanístico o económico, sino sobre todo jurídico: la ciudad se define como una sociedad de hombres libres. Éste es el aspecto fundamental, del que los demás no son sino consecuencias lógicas. En pocas palabras, la ciudad existe cuando se identifica a su cuerpo cívico, los ciudadanos, representación de un concepto diame tralmen te opuesto al de súbdito».

402 P. CARAFA, en CARANDINI-CAPPELLI (2000), p. 72.

403 HANSEN (2006), p. 9.

404 MARCUS (2011), pp. 59-94.

405 MARCUS (2011), p. 92.

406 Vid., por ejemplo, C. AMPOLO, en MOMIGLIANO y SCHIAVONE (1988), pp. 169-172.

407 Tomamos la información de esta parte de la exposición en: POMEROY, BURSTEIN, DONLAN y ROBERTS (2001), pp. 115-116.

408 MAGDELAIN (1995), pp. 36-37: un *éthnos* para el que no se defiende una estructura estatal, dirigida por un *rex Albanus*, que no es el rey del Estado-ciudad.

UN *EXCURSUS* SOBRE EL TÉRMINO «ESTADO»

> «Todos los estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son o repúblicas o principados»[409].

Se nos permitirá una breve consideración del uso de la palabra «Estado»[410], puesto que es el término con el que se designa la forma política cuyo estudio constituye el objeto de estas páginas[411]. El término latino *status* aparece ya en Plauto, siglo III a. C., con un sentido general: *stare in statu*, *estar (de pie y firme) en guardia*. En su significación política parece muy probable que fuera utilizado primeramente por Cicerón. Hallamos en este autor las expresiones *status rei publicae*, *status civitatis*. Cuando quiere subrayar la naturaleza propia de cada una de las tres formas de gobierno posible —*regnum* (monarquía), *civitas optimatium* (aristocracia), *civitas popularis* (democracia)[412] —lo indica con la expresión *suus status*[413]. Cicerón no emplea el término *status* en sentido absoluto, sino que con él describe una modalidad de la ciudad, *civitas*, o de la *res publica* o del *populus*. Cabría afirmar, por tanto, que lo que nosotros llamamos Estado es sencillamente un modo de decir abreviado, por *status civitatis* o *status rei publicae*. Cicerón usa también las expresiones *forma rei publicae* o *forma civitatis*. Es probable que con la palabra *status* Cicerón estuviera reutilizando en latín la palabra griega *politeia* (junto con otras de similar significado) tal como la encontró en la obra de Polibio. Y que en el uso ciceroniano del término influyera igualmente el anterior empleo retórico de la propia palabra *status* como traducción del griego *stasis*, que aludía a los modos de ser de una controversia[414].

El jurista Ulpiano, en su famosa definición del Derecho público, afirma que es *aquél que mira al estado de la cosa romana; quod ad statum rei Romanae spectat*, D. 1,1,1,2 (Ulpiano, 1 *inst.*)[415]. Tam-

bién aparece el término en Pomponio, en su narración de los sucesos con los que terminó el régimen extraordinario de los *decemviri* que promulgaron la Ley de las XII Tablas, señala que finalmente *la república recuperó su orden; ita rursus res publica suum statum recepit*, D. 1, 2, 2, 24 (Pomponio, *enchir. sing.*), en un sentido que hace suponer que el jurista tenía en mente la teoría del ciclo político.

Ya en la época medieval, el comentario de Tomás de Aquino a la *Política* de Aristóteles, continuado por Pedro de Alvernia, utiliza el término *status* para referirse a los tipos de gobierno: *status regius*, *status paucorum*, *status optimatium*, *status multorum*, *status popularis*, en un empleo que no es sino la continuación del uso de Cicerón. Este empleo continuó durante los siglos siguientes. Pero ya a partir del siglo XIV comienza un uso distinto de la palabra Estado correspondiente al que tiene en la actualidad[416]. Maquiavelo introduce en la literatura científica el término Estado, como tipo de organizaci/ón política en abstracto, pero durante mucho tiempo el término mantuvo una cierta dualidad, derivada de su uso anterior aplicado a formas de gobierno diferenciadas.

En la evolución del uso del término *status* se observa una interesante modificación del contexto originario en el que nace la palabra latina. Si para Cicerón el *status rei publicae* o el *status civitatis* se refería a la conformación estable del entra mado institucional de la *res publica*, de la *civitas*, entendidas como expresión del verdadero sujeto político y jurídico, el *populus Romanus*, al final de su evolución, culminada en el siglo XVIII si no antes, el Estado aparece como un sujeto artificial (la persona jurídica llamada Estado)[417], conceptualmente separada de los ciudadanos que lo componen y convertida en una idea abstracta[418]. La tendencia alemana a traducir *populus* por *Staat* es en este sentido muy reveladora de la transformación producida a lo largo de la historia en Occidente.

409 MAQUIAVELO (2006), p. 73.

410 Un planteamiento general sobre este asunto terminológico, «el nombre del Estado» en: JELLINEK (2000), pp. 153-158.

411 Para evitar la multiplicación de notas en este apartado advertimos que seguimos en este punto el excelente trabajo de A. GUZMÁN BRITO, «El vocabulario histórico para la idea de constitución política»; GUZMÁN BRITO (2002). Asimismo, remitimos a este artículo del maestro chileno para las referencias de las fuentes.

412 MILLAR (2002), p. 51.

413 CICERÓN, *De re publica* I, 28, 44: *Atque hoc loquor de tribus his generibus rerum publicarum non turbatis atque permixtis, sed suum statum tenentibus*: *y me refiero a estas tres formas de gobierno sin mezcla ni combinaciones, conservadas en su pureza* (trad. de A. d'Ors).

414 CICERÓN, *Topica* 93.

415 Sobre este pasaje, tantas veces comentado, basta ahora remitir a: ORESTANO (1968), p. 188; SINI (2001), p. 174; GUARINO (2001), pp. 123-124; RIBAS ALBA (2009), p. 12, nota 55; p. 46, nota 167, sobre la expresión *res Romana*, que es la que figura realmente en el texto de Ulpiano; p. 48, nota 183.

416 JELLINEK (2000), p. 155, nota 7.

417 LOBRANO (1996) 50.

418 CARANDINI (2007) 93.

CUADRO CRONOLÓGICO Y FIGURAS

CUADRO 1

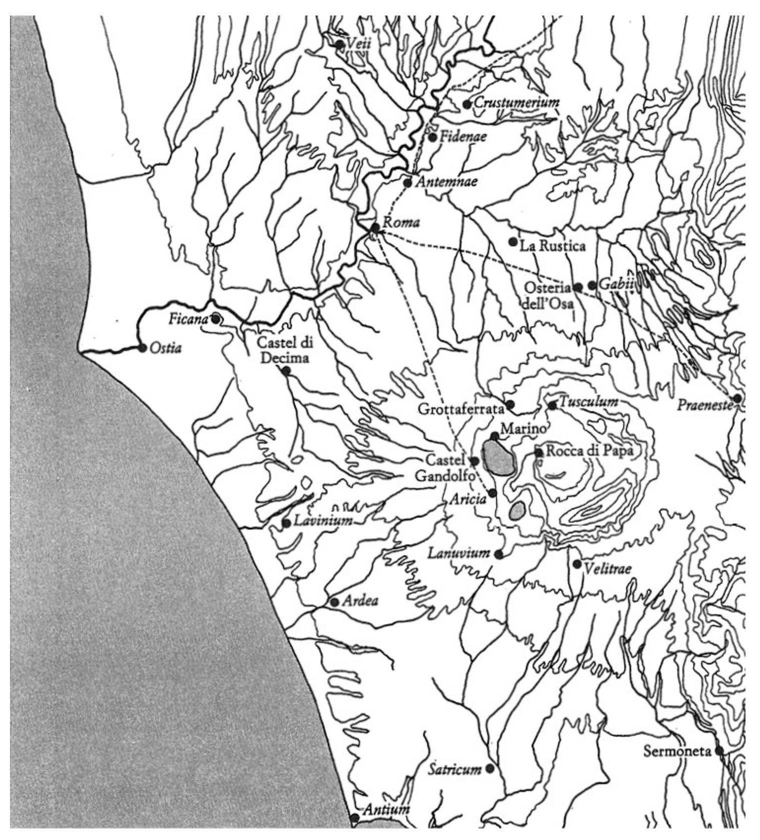
Fases de la Cultura Lacial

Fase Lacial	*Cronología absoluta*	
I	1050/1025-950/925 a.C. circa	Última fase de la Edad del Bronce
IIA1	925-900 a.C. circa	Edad del Hierro
IIA2	900-875 a.C. circa	
IIB1	875-850 a.C. circa	
IIB2	850-825 a.C. circa	
IIIA1	852-800 a.C. circa	
IIIA2	800-775 a.C. circa	
IIIB1	775-750 a.C. circa	
IIIB2	750-725 a.C. circa	
IVA	725-630/625 a.C. circa	Edad Orientalizante antigua y media
IVB	630/625-590/580 a.C. circa	Edad Orientalizante reciente

FUENTE: Paolo CARAFA.

FIGURA 1

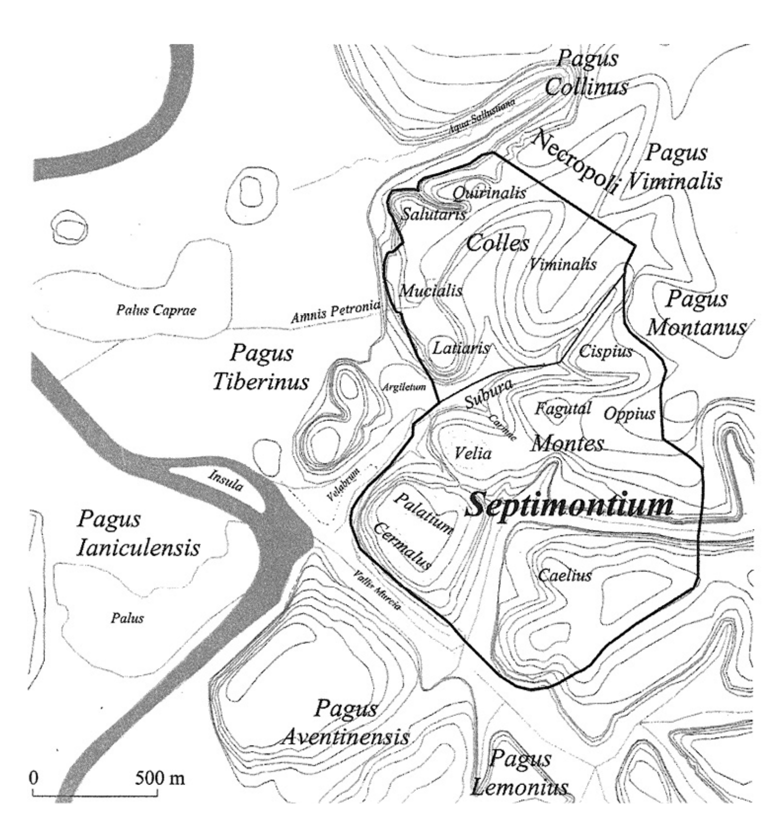
Las principales localidades del Lacio antiguo



FUENTE: A. MOMIGLIANO-A. SCHIAVONE (ed.), *Storia di Roma. Volume primo. Roma in Italia*, p. 58.

FIGURA 2

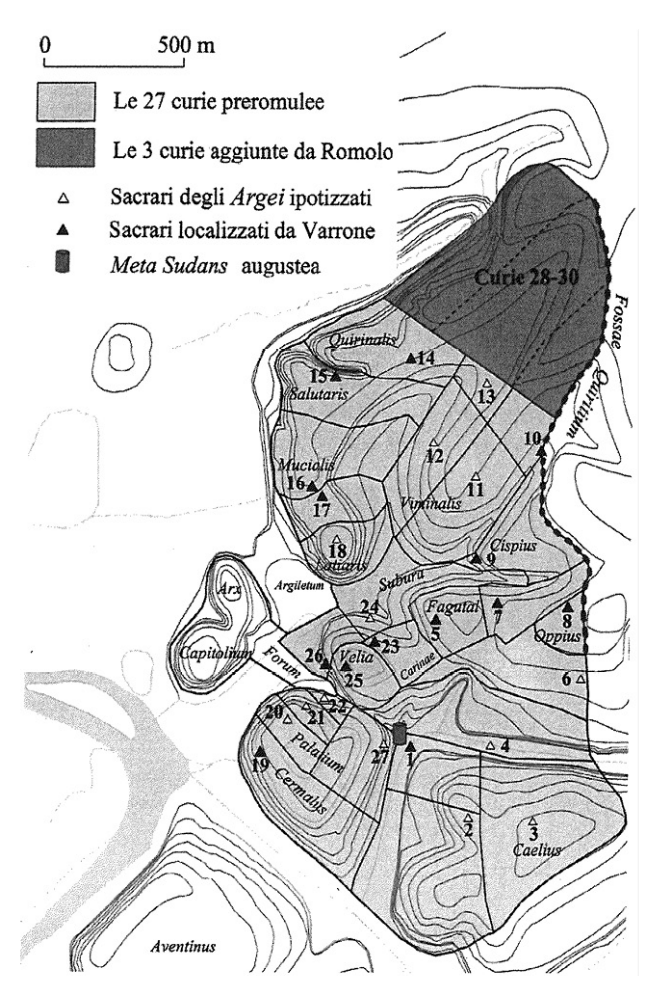
La Roma del Septimontium



FUENTE: A. CARANDINI, *Il primo giorno*, p. 22.

FIGURA 3

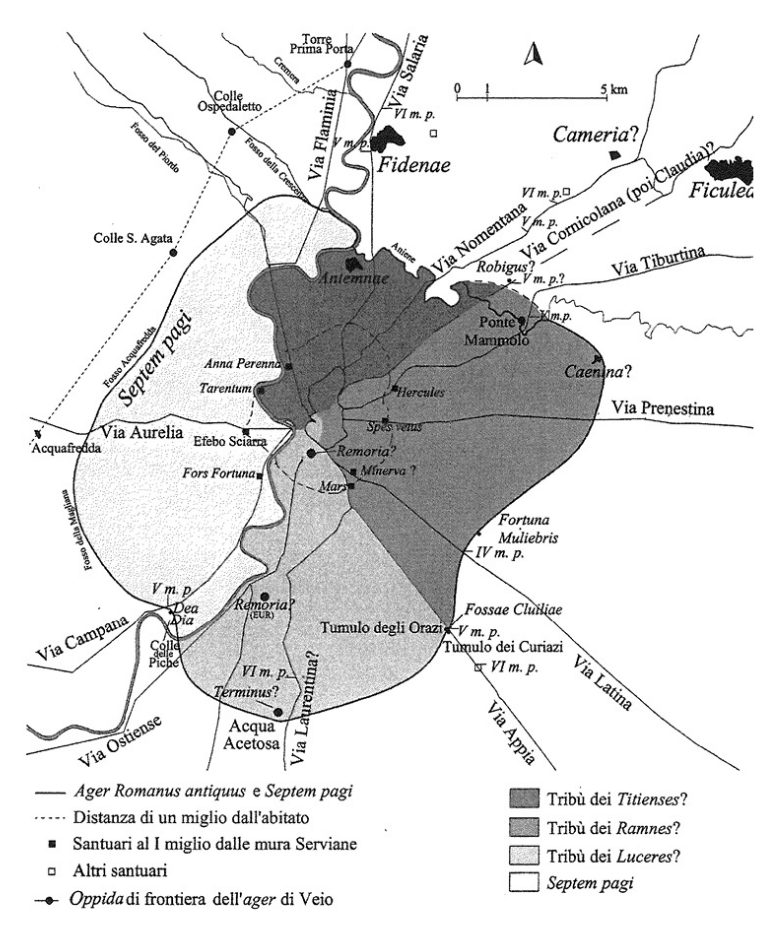
Las 30 curias



FUENTE: A. CARANDINI, *Roma. Il primo giorno*, p. 94.

FIGURA 4

Ager Romanus antiquus



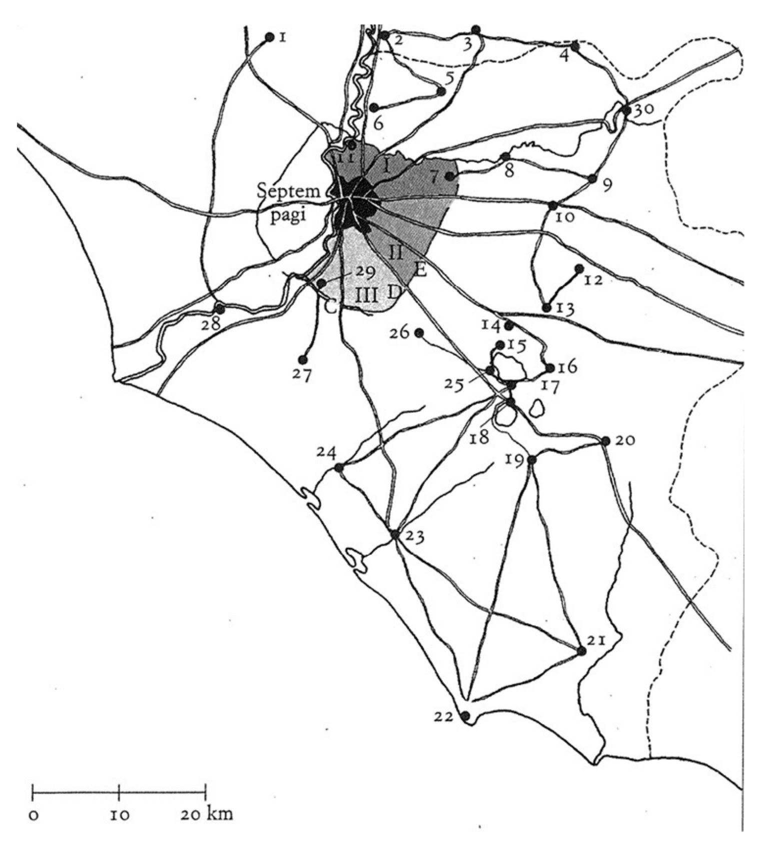
FUENTE: A. CARANDINI, *Roma. Il primo giorno*, p. 95.

FIGURA 5

Roma en la época de Rómulo

Las tres tribus (I-II-III) y el límite del *Latium vetus*.

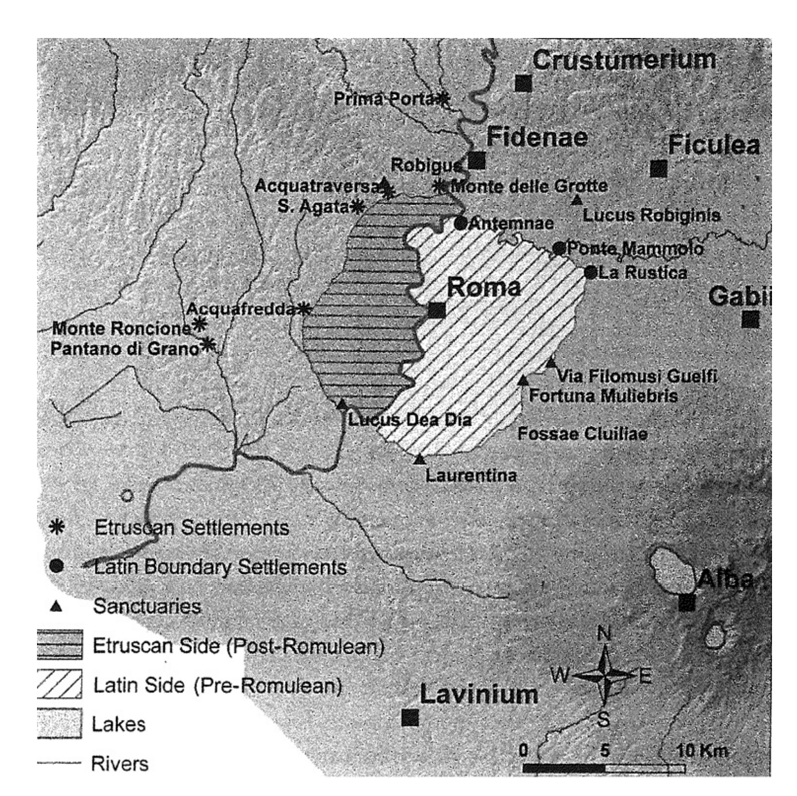
Veyes y los centros latinos. 1. Veyes. 2. Crustumerio. 3. Nomento. 4. Cornículo. 5. Ficulea. 6. Fidenas. 7. La Rustica (Caenina?). 8. *Collatia*. 9. *Corcolle*. 10. Gabios. 11. *Antemnas*. 12. *Colonna*. 13. Túsculo. 14. *Grottaferrata*. 15. Marino. 16. Santuario de Júpiter Laciar en el Monte Albano. 17. Albano Latino. 18. Aricia. 19. Lanuvio. 20. Vélitras. 21. Sátrico. 22. *Antium*. 23.Ardea. 24. Lavinio. 25. *Bovillae*. 26. Telenas (?). 27. Castel di Decima/Politorio. 28. Ficana. 29. *Acqua Acetosa Laurentina*. 30. Tíbur.



FUENTE: A. CARANDINI, *La nascita di Roma*, II, p. 448.

FIGURA 6

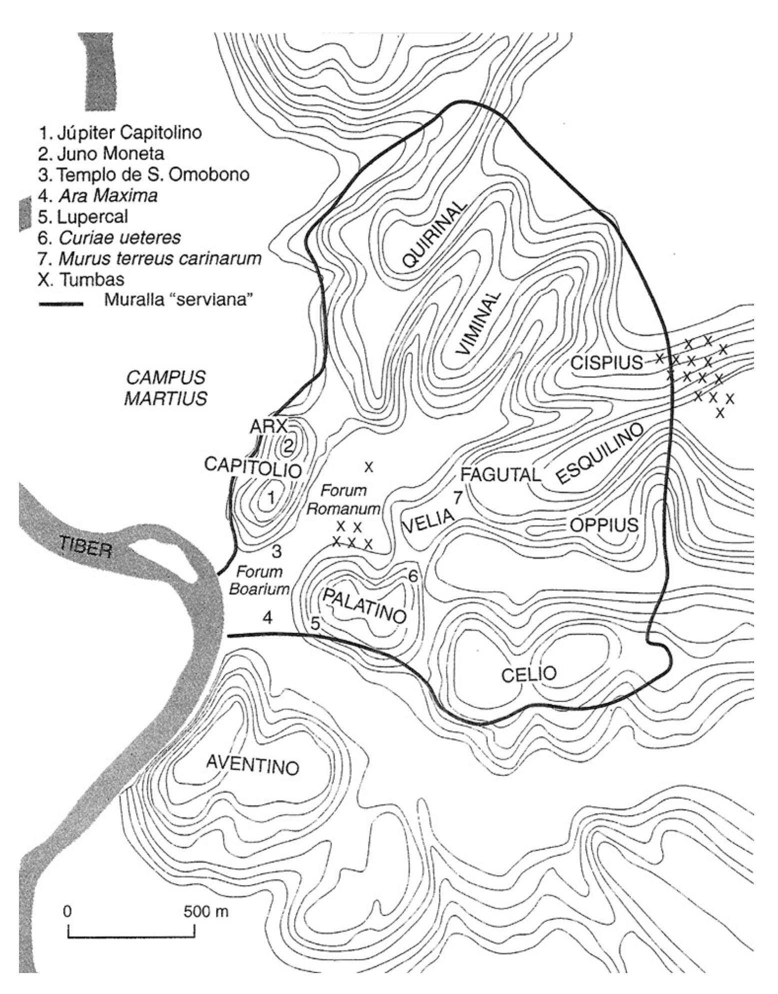
El ager Romanus antiquus *y sus límites*



FUENTE: F. FULMINANTE, *The Urbanisation of Rome and Latium Vetus*, p. 112.

FIGURA 7

La Roma de Servio Tulio



FUENTE: P. LÓPEZ BARJA DE QUIROGA y F. J. LOMAS SALMONTE, *Historia de Roma*, p. 36.

SEGUNDA PARTE

ROMA, FORMACIÓN Y FUNDACIÓN DE UN ESTADO

GUÍA TERMINOLÓGICA MÍNIMA PARA LA COMPRENSIÓN DE ESTA SEGUNDA PARTE

Con la venia del lector especializado, que eventualmente me honre con la lectura de estas páginas, y pensando más bien en un público poco avezado en la materia aquí tratada, que se sitúa en los límites entre protohistoria de la Italia central tirrénica (Edad del Bronce y comienzos del Hierro) e historia en sentido estricto, para tratar de desentrañar —en la medida en que esto es posible— algunos aspectos del origen de Roma como Estado, incluimos ahora unas consideraciones esquemáticas sobre la terminología utilizada.

Salvo matices que serán señalados si ese fuera el caso (algunos de los cuales han sido ya objeto de tratamiento en la primera parte de esta obra), el lector encontrará utilizadas como sinónimos las palabras «Estado», y «ciudad», en sus dos expresiones latinas: *urbs* (urbe, ciudad) y *civitas* (ciudad, condición de ciudadano).

Utilizamos un esquema histórico tripartito que se desarrolla en el tiempo histórico. El punto de partida es una *sociedad precívica* o *preurbana*, que posee los rasgos de las sociedades segmentarias o tribales. En el *Latium vetus* de la Edad del Bronce esta sociedad ha alcanzado el nivel de las jefaturas simples y compuestas (o complejas). Hacia el siglo IX a.C. (y con un cierto retardo respecto a Etruria) asistimos al surgimiento de los centros protourbanos, que también pueden ser deno minados protoestatales (o incluso protocívicos), aspecto en el que se debe concentrar la atención, porque supone uno de los factores que provocan la necesidad de la revisión de este tipo de estudios. La *revolución protourbana* fue una revolución histórica, pero pue-

de dar lugar a una cierta revolución de los estudios de los orígenes del Estado en Etruria y en el Lacio: que tiene como novedad esencial la disociación de las categorías de Estado y de Ciudad; porque el proto-Estado es una forma estatal anterior al tipo clásico del Estado antiguo, que es el Estado-ciudad. Los tratamientos desde la historia del Derecho romano no se han hecho eco de estas modificaciones (ni siquiera para realizar una crítica fundada de ellas) de las tesis tradicionales operadas por la acumulación de pruebas arqueológicas en los últimos decenios. En este contexto nuestra aportación pretende colmar —sólo en la medida de nuestras posibilidades— este vacío en la investigación.

Respecto a los orígenes de Roma como Estado (época estatal, urbana o cívica), Roma como Estado-ciudad, las últimas (y no tan recientes) aportaciones arqueológicas nos sirven de trasfondo de las tesis aquí defendidas. La puesta al día de las excavaciones del Palatino/Foro, una tarea que —para Carandini y su equipo— dio comienzo en 1985, recogidas en el extenso informe de Carandini, Carafa, D'Alessio y Filippi, publicado en 2017, constituye la justificación de la teoría que se defiende en estas páginas. El muro del Palatino, el santuario de Vesta y otras realidades arqueológicas datadas claramente a mediados del siglo VIII a.C. justifican situar el origen de la Ciudad, su fundación, en una fecha localizada a mediados del siglo VIII a.C. Esto, a su vez, permite la recuperación crítica de las tradiciones legendarias e históricas de esa época, tantas veces excluidas por el hipercriticismo filológico del siglo XIX (que llega hasta la actualidad). En un trabajo como éste, centrado en las realidades institucionales, esta recuperación de las fuentes resulta esencial.

Por todo ello, el lector encontrará a partir de ahora un análisis de los antecedentes del Estado romano basado en este esquema tripartito —preurbano, protour bano y urbano— con el que tendrá que familiarizarse. Asimismo, hemos optado por un

género expositivo no lineal, en el que volvemos algunas veces atrás en función de los problemas o autores que se vayan considerando. Reconozco que la utilización de una descripción no lineal genera algunos problemas de lectura. Sin embargo, el método en alguna medida «circular» que utilizamos presenta la venta ja de ir visitando los problemas desde acercamientos múltiples, de manera que el resultado final puede ser más enriquecedor.

HISTORIA DE COSAS E HISTORIA DE PALABRAS. REDUCCIÓN FILOLÓGICA Y REDUCCIÓN SOCIOLÓGICA. LOS PELIGROS DEL USO ACRÍTICO DE LA TERMINOLOGÍA

En el pórtico de esta segunda parte se hace necesaria una reflexión sobre algunos problemas de método y el uso de la terminología en esta materia específicamente dedicada a los orígenes del Estado en Roma. La historia es historia de *cosas*, de realidades institucionales en el caso que nos ocupa y, aunque necesita expresarse con unos términos idóneos, no puede confundirse ni reducirse a la historia de los términos utilizados[1]. Este problema epistemológico general (porque aparece en cualquier ámbito del conocimiento) posee perfiles propios en el ámbito de los orígenes del Estado romano.

Como señalaba Bonfante, interesado de modo particular según ya sabemos por este tipo de problemas, es menester precaverse contra la «continua exaltación del método filológico» que amenaza por reabsorber nuestra disciplina (el Derecho romano), sobre todo en los estudios de los orígenes[2]. No podemos entrar ahora en las complejas relaciones entre filología y Derecho romano, un asunto que atraviesa toda la historia de nuestros estudios desde los glosadores y que tuvo un momento de máximo esplendor en el siglo XIX y primera parte del XX. Si bien esta aproximación filológica tuvo el mérito indudable de depurar las fuentes y garantizar un uso científico de éstas, también produjo (y produce) problemas de comprensión. El método filológico terminó por crear un Derecho romano de los juristas con cierto carácter intemporal, centrado en el estudio del llamado Derecho *clásico*, que se corresponde con el Derecho

privado de finales de la República y primeros siglos del Imperio. Esta acotación en el tiempo tiene sus razones de orden teórico, pero produce una desvalorización del *antes* y, en mucha menor medida, del *después*; este después era en realidad el punto de partida, puesto que se partía del Derecho justinianeo y de la solidez de sus fuentes. La reducción de los estudios a estudios de textos parece dejar en la sombra las realidades institucionales, que son las que interesan en la historia del Derecho. Este problema general, esta interpretación filológica del Derecho alejada del ámbito histórico, termina por confundirse con el necesario aislamiento del análisis del Derecho, para que éste no pierda su propia identidad. Pero la identidad del Derecho no es sustancialmente filológica. El método filológico, por otra parte, llevado con una mentalidad hipercrítica por un sector hasta tiempos próximos clarísimamente predominante, ha producido daños casi irreparables en el acercamiento a la historia de la Roma primitiva y arcaica[3].

Es cierto que existe otro peligro de igual o mayor importancia que el de la *reducción filológica*: la reducción del estudio del Derecho a una especie de complemento de las realidades sociales (lo que podríamos llamar la *reducción sociológica*), sin tener en cuenta que el Derecho, como ordenamiento es la forma misma de la sociedad en todas las fases de su desarrollo. Si la tentación filológica resulta ser la tentación en la que han incurrido los historiadores del Derecho romano, la que llamamos *reducción sociológica* es el defecto característico de muchos historiadores del mundo antiguo con nula o escasa formación jurídica. No ha ayudado tampoco que la antropología cultural, herramienta necesaria en este tipo de estudios, se encuentre también en muchos casos muy alejada de las preocupaciones jurídicas.

En los estudios de los *primordia urbis*, de los comienzos de la Ciudad, basta acometer una rápida panorámica al tratamiento de la materia en manuales y tratados realizados por los roma-

nistas-historiadores del Derecho para verificar la impresión de una pobreza generalizada en los planteamientos realizados. No sólo se halla ausente, hablamos de forma genérica, una reflexión respecto al momento cronológico (aproximado) en que en cada uno de estos estudios sitúan dichos orígenes, envueltos muchas veces en descripciones indefinidas del tipo «desde los tiempos más remotos» o «la familia (o la *gens*), en sus orígenes…» y una discriminación de las diversas fases de esta primera época *primordial*, sino que el expediente comúnmente utilizado abusa del uso de la etimología, aprovechando a veces estudios de especialistas (en particular, en indoeuropeo) que no tienen suficientemente contrastado el valor jurídico de los términos: la crítica de Guarino al método utilizado por Benveniste a propósito del término *peku* (que da *pecus* y *pecunia*) es suficientemente elocuente[4]. En una crítica general, Bonfante hablaba con razón del empleo ingenuo de la etimología para reconstruir el contenido de las instituciones, expediente que sigue siendo de uso común (por ejemplo, para la reconstrucción del supuesto significado original de *familia*). A pesar del tiempo transcurrido desde su publicación parece de justicia mencionar una obra que supo plantear el problema de los orígenes desde el Derecho romano y con el adecuado instrumental metodológico. Nos referimos a *Primordia civitatis*, de Pietro De Francisci, obra publicada en 1959, en alguna medida como fruto de un conjunto de obras anteriores del mismo autor[5], y dedicada «a los problemas relativos a la protohistoria de la organización política romana».

Para finalizar este apartado quisiéramos plantear las peculiaridades que en este campo se derivan de la terminología comúnmente utilizada en el ámbito de la historia jurídico-política de los orígenes. Nuestro propósito es muy limitado. Se trata de prevenir al lector sobre un asunto que tiene en cierta medida aspectos paradójicos. La mayoría de los términos empleados en

las lenguas cultas para describir las realidades políticas institucionales son de origen griego y latino. Esto es un hecho sabido por todos, que no requiere de mayor comentario. Palabras como *política*, *aristocracia, tiranía*, *monarquía*, *democracia*, por citar sólo algunos ejemplos de primer orden, nos trasladan a la experiencia histórica griega. Utilizados en los estudios de los orígenes del Estado en Roma o en otras parcelas, no plantean particulares problemas, porque sean unos términos u otros, el caso es que la utilización de una determinada terminología es inevitable[6]. En todo caso, cabría simplemente advertir sobre el carácter convencional del empleo de estas palabras: no sería lícito argumentar desde un supuesto significado original de tales términos para realizar después una crítica institucional. Me refiero, para poner un ejemplo, al caso de la *democracia*: el hecho de que se utilice este término no exige que un régimen político contenga rasgos de participación política en la elección y en las tareas de gobierno adecuándose a las características exactas de la democracia ateniense. Sencillamente, hablamos de democracia como categoría general, cuya descripción habrá de quedar matizada a la hora de estudiar cada una de sus manifestaciones históricas.

Sin embargo, el problema sobre el que llamamos la atención afecta específicamente a la terminología latina. Son muchas las palabras de origen latino que se utilizan en nuestro campo de estudios. Valgan como ejemplos: Derecho, ley, Estado, ciudad, *oppidum*, propiedad/posesión, pueblo, tribu, tributo, *curia*, *gens* o grupo gentilicio, clientela, agnación y cognación, familia, templo, sacerdote, magistrado, senado, clase. Pues bien, esta terminología, cuyo conocimiento procede en su mayoría de los autores latinos desde el siglo III a.C. (y de algunas inscripciones anteriores como la del *lapis niger* en el Foro o el *lapis Satricanus*)[7] es evidentemente idónea en su aplicación para la descripción de la historia de Roma. Pero, ¿y para los orígenes?

En los estudios sobre *Roma antes de Roma* estos términos conservan sin duda su valor descriptivo. Sin embargo, puede producirse una falsa impresión derivadadel uso ingenuo de unas palabras que ni siquiera sabemos si habían nacido ya en esa época, por no hablar de los propios orígenes de la lengua latina y su diferenciación respecto a otras lenguas itálicas. El latín tuvo que ser ya reconocible como lengua diferenciada antes del 1000 a.C.[8] pero con rasgos fonéticos y contenidos semánticos muy alejados del paradigma de la lengua clásica.

Por todo ello, el uso espontáneo de palabras tales como *gens*, grupo gentilicio o clientela, para describir instituciones preurbanas puede arrastrar —y de hecho arrastra— caracteres de estos conceptos que son en todo caso (y no sin debates teóricos) propios de una época muy posterior. De hecho, el caso de la *gens* nece sitará de una reflexión ulterior, dada su importancia, en la que procuraremos presen tar nuestra postura, la cual tiene mucho que ver con lo que aquí estamos adelantando: es decir, con la necesidad de intentar superar la ambigüedad del uso de este término y realizar una diferenciación (al menos aproximada) según las épocas. El concepto de *gens* concentra muchos de los problemas que estamos identificando: se acude a él como una forma de engarzar la primera historia de Roma con la realidad anterior y se utilizan las fuentes disponibles —por ejemplo, sobre los cultos gentilicios— para presentar una descripción unitaria de una institución multiforme según el momento histórico: el hecho de que para hablar de la *gens* precívica utilicemos esta palabra (obligados como estamos por la propia tradición de los estudios), no permite trazar una continuidad entre la estructura y función de los grupos de parentesco entre la Edad del Bronce y la Roma republicana. Respecto a las primeras épocas, la utilización de terminología latina no puede hacer concluir que tales términos existieran ni de que las realidades designadas se correspondan íntimamente con las que podemos co-

nocer con más facilidad para épocas plenamente históricas. En el artículo mencionado de Guarino éste utiliza en algún momento de su exposición[9] y con gran naturalidad la dicotomía prerromano/romano: quizá ésta sea la regla que tendremos que tener en cuenta en nuestra siguiente exposición, a la hora de distinguir las instituciones jurídicas reconocibles pero anteriores a la fundación de la Ciudad.

---

1 Esta es la conocida explicación de Guarino en su artículo «Storia di cose e storia di parole», recogido en GUARINO (1973), pp. 33-41.

2 En CAPOGROSSI COLOGNESI (1994), p. 204, nota 42: la referencia es al artículo de Bonfante, «Il metodo filológico negli studi di diritto romano», en *Scritti A. Salandra*, de 1928.

3 El primer representante del hipercriticismo aplicado a las fuentes sobre los orígenes es la obra anónima publicada en Utrecht en 1738 titulada *Dissertation sur l'incertitude des cinqs premiers siècles de l'Historie Romaine*, reeditada en 1750 en La Haya con Louis de Beaufort como autor, reeditada de nuevo en París en 1866: MARCOS CELESTINO (2004), p. 179. Esta tradición crítica influyó decisi vamente en la obra de B. G. Niebuhr (que llegó a conclusiones absolutamente negativas sobre los *primordia* y la época monárquica) y, a través de él, en toda la historiografía germana del siglo XIX (sobre todo, en A. Schwegler y Th. Mommsen) y XX: TONDO (1981), pp. 3-23; vid. NIEBUHR (1844).

4 GUARINO (1973), pp. 35-36; BENVENISTE (1983), pp. 36-37; MARCOS CELESTINO (2004), p. 89.

5 DE FRANCISCI (1959), p. 1. nota 1.

6 No obstante, la utilización de la terminología griega a la sociedad política romana puede también prestarse a algún género de matizaciones. Valga como ejemplo el comentario de BERTHELET (2015), p. 23, nota 58, sobre el término *aristocracia*: que designa en griego sobre todo un régimen político más que una categoría social; sin embargo, la palabra parece la más pertinente para nombrar al grupo dirigente romano, sobre todo tras la formación de la *aristocracia* patricio-plebeya; la expresión *aristocracia senatorial* es más amplia que *nobleza (nobilitas) senatorial*, la cual designa después de las leyes Licinio-Sextias del 367 a.C. un subgrupo compuesto sólo por las familias patricias y de las familias consulares.

7 DE FRANCISCI (1959), pp. 496-497; CORNELL (1999), pp. 122 y 176-177: en particular, el descu brimiento de la inscripción del *lapis niger* realizado por G. Boni en 1899, con un texto que menciona al *rex* y que es datable en torno al año 600 a.C., causó un gran impacto entre los investigadores porque supuso un obstáculo para los defensores de que la monarquía romana era un mito.

8 Vid. DEVOTO (1967), pp. 83-87; DEVOTO (1974), p. 43; PALMER (1984), p. 44, en su estudio sobre los orígenes del latín incorpora la siguiente argumentación: el nombre latino del cobre/bronce, *aes*, es indoeuropeo común; en tanto que *ferrum*, hierro, no tiene correspondencia ni siquiera con las lenguas occidentales más emparentadas con el latín, con lo cual parece desecharse la hipótesis de que los asentamientos neolíticos italianos puedan ser considerados «protolatinos».

9 GUARINO (1973), p. 34.

ARQUEOLOGÍA E INTERPRETACIÓN ANTROPOLÓGICO-INSTITUCIONAL

En los últimos tiempos, la aportación de la arqueología resulta ser un elemento clave para la reconstrucción de la primera Roma y de los tiempos anteriores a la Ciudad. Aunque es evidente que persisten muchas sombras en nuestro conocimiento sobre la historia de esta época crucial, ya no es posible realizar un acer camiento puramente intuitivo ni negar de manera absoluta la credibilidad de la información de las fuentes literarias. Existe una convergencia[10] creciente entre el relato de los antiguos y el registro arqueológico. En el estado actual de la investigación, teniendo en cuenta los resultados de la arqueología, no debería afirmarse con tanta rotundidad que «el relato de la fundación de Roma por Rómulo es tan antihistórico como la fecha establecida por Varrón a finales de la República para este acontecimiento, que en nuestra cronología equivaldría al año 753 a. C.»[11]. Desde una visión más moderada podría decirse al menos que las leyendas de Rómulo y Numa esconden en sí el recuerdo de datos institucionales de carácter histórico[12]. Asimismo, una fecha en torno a mediados del siglo VIII a. C. para la fundación de la Ciudad resulta ser plenamente compatible con el registro arqueológico disponible[13].

Investigadores italianos como A. Carandini y P. Carafa (por citar sólo dos expo nentes muy relevantes con cuya obra estamos específicamente familiarizados)[14] y antes, investigadores de la talla de G. Colonna y R. Peroni, han posibilitado de un modo particular la concurrencia entre los estudios arqueológicos y la historia institucional, que no es —si bien se mira— sino un aspecto de la historia del Derecho primitivo. Carandini

construye su interpretación de los orígenes de la Ciudad valiéndose de un método explícitamente descrito por el autor como *antropológico-institucional*[15] en el que se integran los hallazgos arqueológicos. Este método (independientemente del nombre que se use para designarlo) aprovecha el instrumental de la antropología social, de la historia comparativa de la religión y también de la historia del Derecho. Se aparta en cierta medida del método fi loló gico[16] tradicional encerrado en la crítica de los textos y poco interesado (al menos si se miran sus resultados) en llegar al conocimiento de la realidad empírica de los hechos históricos.

---

10 MARTÍNEZ-PINNA (1999), pp. 24-25; CORNELL (1999), pp. 122 y 342; cfr. FORSYTHE (2005), pp. 78-108; WISEMAN (2008).

11 ALFÖLDY (2012), p. 27.

12 DE MARTINO (1972), p. 27.

13 A estos efectos, para obtener un cuadro de conjunto del estado de los hallazgos arqueológicos en el centro de Roma es ineludible la consulta de: CARANDINI, CARAFA, D'ALESSIO y FILIPPI (2017); obra que, a pesar de su gran importancia, obviamente no agota ni muchísimo menos la información arqueológica actualizada sobre los sitios esenciales de la primera Roma: vid., por ejemplo, respecto al *Arx* del Capitolio: ARATA (2010).

14 Es obvio que no se pretende ni de lejos realizar una especie de selección entre los muy numerosos autores que desde el punto de vista arqueológico y de la historia antigua se han ocupado de la génesis del Estado-ciudad en Etruria y el Lacio (y en general en Italia): puede consultarse la bibliografía de FULMINANTE (2014), pp. 361-389; CARANDINI (2014), pp. XXIX-XCVI (en la que figuran también historiadores del Derecho romano); para una perspectiva general de la Italia de la Edad del Bronce y del Hierro es imprescindible: BIETTI SESTIERI (2017).

15 CARANDINI (2006), p. 323.

16 Carandini invoca el nombre de A. Brelich como posible modelo a seguir en este tipo de investigaciones.

PROTOHISTORIA. UNA REFERENCIA A LOS ETRUSCOS

> «Retengo que el hilo conductor esencial de la protohistoria italiana y europea, casi dos milenios de acontecimientos complejos, haya que buscarlo en el desarrollo de las formas de organización social. Esta afirmación no llama la atención si se tiene en cuenta el hecho de que al inicio de este espacio de tiempo encontramos pequeñas comunidades de aldea, normalmente no estables, que carecen en su interior de una estratificación social consolidada y al finalizar tenemos enfrente la ciudad, el Estado, una sociedad de clases»[17].

El término *protohistoria* es utilizado por primera vez en 1908 por Dechelette para distinguir la Edad del Bronce y del Hierro, en las cuales aparecen las primeras indicaciones en fuentes orientales sobre pueblos que habitaban en la parte occidental de Europa[18]. Con este concepto se pretende identificar una «zona in ter me dia»[19] entre la prehistoria y la historia, documentado no sólo por medio de fuentes arqueológicas, sino también por la referencia de fuentes escritas posteriores, puramente literarias o etno-históricas (al estilo de la obra de César sobre los Galos o de Tácito acerca de los germanos). Desde el punto de vista cronológico la protohistoria europea comprende el período que se inicia a mediados del III milenio a. C. y transcurre durante el II y I milenio a. C. No obstante, existen variantes en la utilización del término. Así, por ejemplo, en Francia en la protohistoria se incluye también el Neolítico. Para Italia lo habitual es iniciar el período con la Edad del Bronce y finalizarlo —con la «entrada» en la historia— a mediados del siglo VIII a. C., en correspondencia con los comienzos de la colonización griega y de la fundación de Roma. En las zonas septentrionales italianas el desarrollo es mucho más lento y llega hasta el inicio de la conquista romana.

Bietti Sestieri presenta —para su crítica— los rasgos generales de la postura de R. Peroni (que nosotros, por nuestra parte, retomaremos en un apartado sucesivo): tratando de la protohistoria italiana, el autor señala que la Edad del Bronce y la Edad del Hierro constituyen un ciclo histórico unitario, intermedio entre la prehistoria y la historia *plena*. El final de la protohistoria ve el nacimiento del Estado, la ciudad y la sociedad de clases —afirmación contenida en la cita con la que comienza este apartado—. Desde este punto de vista la presencia humana en Italia viene dividida en tres niveles evolutivos, descritas al nivel más general:

Primero. Comunidades primitivas estructuralmente indiferenciadas, entre el Paleolítico y la Edad del Cobre.

Segundo. Comunidades complejas, caracterizadas por una diferenciación social estable pero no por la división en clases, que surgen en la Edad del Bronce y en la primera Edad del Hierro.

Tercero. Comunidades urbanas, divididas en clases, cuya aparición coincide con el comienzo de la edad histórica en sentido estricto.

Se trataría de un esquema que, aunque en parte aceptable, se haya influido por un exceso de evolucionismo unilineal (en opinión de Bietti Sestieri). Ello sería así porque la ausencia de diferenciaciones sociales en el Paleolítico está por demos trar, del mismo modo que no existen evidencias concretas de que esta diferenciación estable sea propia de la Edad del Bronce. A tales efectos conviene precisar que sabemos de sociedades complejas surgidas en ausencia de desarrollos técnicos. Algunos trabajos demuestran que diversos niveles organizativos aparecen en todo tipo de formaciones socio-económicas y no son exclusivos de grupos con economía productiva[20]. Ejemplos de este tipo de culturas socialmente complejas sería la Natufiense (entre el 11.000 y el 8000 a. C.), que se extiende desde el Éufrates has-

ta Egipto, en la que se observa una fuerte estratificación social y núcleos de población entre 700 y 7000 m^2 integrados en un centro y poblados satélites. Con el inicio de la economía productiva en el Oriente Próximo, el Mediterráneo oriental y los Balcanes aparecen sociedades complejas mucho tiempo antes del desarrollo de la metalurgia. Entre el VIII y el V milenio a. C. surgen en Oriente Próximo centros preurbanos y protourbanos como Jericó, Çatal Hüyük, Beidha, Hacilar o Byblos, que alcanzan los rasgos del Estado-ciudad. Estos modelos no pueden aplicarse a la prehistoria italiana. Pero sirven para explicar que no existen motivos para atribuir a las comunidades neolíticas de la Italia meridional, para poner un ejemplo, un grado de complejidad socio-política y económica inferior a la de los grupos que conocen la metalurgia del bronce: en aquéllas encontramos formas de organización jerárquica, los asentamientos superan el millar de habitantes y la producción artesanal tiene un alto nivel técnico. Incluso encontramos redes de intercambio comercial ya en el Neolítico medio.

En las sociedades sin Estado, la unidad política autónoma es en la gran mayoría de los casos la comunidad de aldea relacionadas entre sí por vínculos extendidos de parentesco, vecindad geográfica, afinidad étnica y lingüística y un grado limitado de complementariedad económica. Estas comunidades pueden experimentar un proceso de integración anunciado con la presencia del *big man*, pero sobre todo, ya hecho realidad cuando varias de estas aldeas forman una unidad mayor, *chiefdom*. La consecución del ulterior nivel estatal no es la regla, sino la excepción. En particular, el estudio de las necrópolis se presenta como el mecanismo esencial para el estudio de este proceso de diferenciación social[21]. En todo caso, siguiendo con la opinión de la autora, es preciso destacar para el caso de la protohistoria italiana la presencia de una pluralidad de estructuras políticas, que no permite un tratamiento unificado de este período histó-

rico. En casi todos los supuestos hay que señalar, además, la existencia de influencias externas, sobre todo de Micenas desde mediados del II milenio a. C.[22], después fenicios y griegos. Aparentemente es Etruria la única región de la península en la cual se produce un desarrollo autónomo que llega hasta la formación del Estado-ciudad. Podemos añadir que la vinculación entre la Etruria meridional y el Lacio permite defender que la evolución hacia el Estado fue un proceso que se produjo de manera semejante en ambas zonas, aunque con un cierto adelanto para el caso de las ciudades etruscas: Veyes era ya una ciudad en la primera parte del siglo VIII a. C. cuando en Roma todavía no existe aún la *constitutio Romuli*[23].

Por otra parte, y sin que nos sea posible entrar en el fondo del problema, es evidente que la «cuestión estrusca», el debate sobre el origen de este pueblo singular ya planteado por los historiadores griegos[24], condiciona a su vez el debate sobre el origen del Estado en Etruria y el Lacio: parece evidente que la tesis de un desarrollo endógeno, que parece ser la que ahora predomina entre los especialistas[25], ha de tener en cuenta la posibilidad de una influencia oriental mediata, si se acepta que en el comienzo de la civilización etrusca encontramos una migración de la época protovilanoviana, en torno al 1200 a. C., que pudo traer consigo la experiencia de formas urbanas ya conocidas en el Próximo Oriente desde hacía milenios. El asunto, como se sabe, es muy debatido, y las posturas se dividen entre los que defienden un origen de los estruscos situado al norte de Italia —evidenciado por las inscripciones retias en la zona alpina— (entre los que se cuentan B. G. Niebuhr y Th. Mommsen), los que sitúan en el Mediterráneo oriental (la estela encontrada en la isla de Lemnos en una lengua evidentemente emparentada con el etrusco) la cuna de este pueblo (A. Piganiol) y los partidarios de que estamos ante un fenómeno indígena de la península italiana (G. Devoto). En opinión de D. Briquel las tres teo-

rías pueden tener su parte de verdad. Además, la propia formulación del problema es equívoca, porque un pueblo es el resultado de una variedad de factores y no puede simplificarse su génesis alegando una «llegada» o una «permanencia» como causas únicas y determinantes. La práctica de la cremación, introducida por los protovilanovianos los relaciona con las cultura de los campos de urnas y supone una ruptura respecto a la denominada (ahora puesta en cuestión) cultura apenínica, que sigue manteniendo su vigor en territorios como la Umbría, la Sabina y el Lacio; al mismo tiempo parece existir una conexión evidente con los movimientos de los *pueblos del mar*, entre los que se citan a unos *Tursha* (*Tyrsenói* en griego)[26]. Situada este ruptura hacia el 1200 a. C., la posible llegada de estos emigrantes tuvo que integrarse culturalmente con la población de la futura Etruria y sólo tras un proceso de siglos podría hablase de *pueblo* etrusco. Etruria influyó en muchos aspectos de la sociedad romana, aunque Roma no fue nunca una ciudad etrusca, ni siquiera en el tiempo de los Tarquinos[27]. Sin embargo, aspectos religiosos esenciales como el rito de fundación del *sulcus primigenius* (*murus* como *res sancta* —con exclusión de las puertas— poseen un origen etrusco: Varrón, *De lingua Latina* V, 143[28]:

> *Las ciudadades (*oppida*) muchos las fundaban en el Lacio según el rito etrusco (*Etrusco ritu*), esto es, con unos animales bovinos unidos, un toro y una vaca situada en la parte de adentro, trazaban alrededor con el arado un surco (esto lo hacían, por razón religiosa, en un día de presagios favorables* (die auspicato), *para estar fortificados por un foso y un muro.*

El *sulcus primigenius* (no el *pomerium* que pertenece a la tradición latina[29] y, en general, a la indoeuropea), la ciencia de los harúspices[30], pero también los símbolos del poder como la *sella curulis*, los *fasces* y la liturgia del triunfo, la escultura, pintura y arquitectura[31], el alfabeto[32] e incluso el *nomen gentilicium*[33] son significativos ejemplos de la influencia etrusca en Roma[34]. Queda abierto, sin embargo, el problema de una diferenciación cultural entre el territorio de (la futura) Etruria y el Lacio con anteriori-

dad al siglo X a. C. y la consiguiente posibilidad de hablar antes de ese período de una identidad étnica[35] diferenciada[36].

Finalmente, podemos decir para aquellos autores que sitúan el nacimiento de Roma en los finales del siglo VII o comienzos del VI a. C. la influencia etrusca se convierte en un hecho determinante vinculada a la dinastía de los Taquinios[37].

---

17 PERONI (1996), p. 4.

18 Tomo los datos (incluyendo la referencia a la opinión de R. Peroni) de: BIETTI SESTIERI (2017), material complementario en cd-rom: pp. 4-8.

19 Una posible definición en GRACIA ALONSO y MUNILLA (2004), p. 13: «aquella parte de la Historia que se refiere a pueblos sobre los que se poseen informaciones por medio de grupos que están en contacto y que ya han alcanzado el estadio histórico representado por la escritura, mientras que los primeros todavía no tienen escritura».

20 BIETTI SESTIERI se remite a: T. DOUGLAS PRICE y J. A. BROWN, *Prehistoric Hunter-Gatherers: the Emergence of Cultural Complexity*, Academic Press, Orlando, 1985.

21 Un ejemplo considerado ya clásico: BIETTI SESTIERI (2009), [1992], sobre las necrópolis de Osteria dell'Osa, cerca de la futura ciudad de *Gabii*.

22 BIETTI SESTIERI (2017), pp. 161-166.

23 CARANDINI (2007), p. 20.

24 G. COLONNA, en TORELLI (2001), pp. 25-42.

25 FULMINANTE (2014), p. 8.

26 D. BRIQUEL, en TORELLI (2001), pp. 43-51.

27 CARANDINI (2006), p. 178.

28 TASSI SCANDONE (2013), pp. 111-112

29 CARANDINI (2006), p. 176.

30 WOODARD (2006), p. 25.

31 M. TORELLI, en TORELLI (2001), p. 38: sobre la primera inscripción griega conservada en absoluto: «Ese puesto lo ocupa en la actualidad una inscripción descubierta recientemente en el Lacio, concretamente en la necrópolis de Osteria dell'Osa. Se trata de cuatro o cinco letras toscamente trazadas sobre la superficie de un vaso globular encontrado en una tumba (la número 482)»; podría ser fechada alrededor del 770 a. C.: BIETTI SESTIERI (2009), p. 184; aunque su atribución a la fase lacial IIB, si se tiene en cuenta la cronología actualizada, nos llevaría a una época anterior.

32 La escritura aparece en la Etruria meridional, en un área entre Veyes y Vulci, a finales del siglo VIII a. C.: G. BAGNASCO GIANNI, en TORELLI (2001), p. 477. Sin embargo, la tesis predominante acepta que etruscos y latinos tomaron el alfabeto directamente de los griegos: CORNELL (1999), p. 132.

33 COLONNA (1977) *passim*; cfr., para la defensa del origen sabino del *nomen gentilicium*: PERUZZI (1970), pp. 41-48.

34 M. TORELLI, en TORELLI (2001), pp. 17-18.

35 PERONI (1996), p. 115, previene sobre la dificultad de la identificación entre *ethnos* y cultura: en ningún caso, dentro de los estudios de protohistoria, ha sido posi-

ble superponer perfectamente una población de la cual hablan las fuentes literarias con una facies arqueológica.

36 BIETTI SESTIERI (2009), p. 211.

37 Es, por ejemplo, la tesis que sostiene DE MARTINO (1972), pp. 61-63.

LA REVOLUCIÓN PROTOURBANA[38]

Para el territorio de la Italia central tirrénica —Etruria meridional y el Lacio (más sus zonas de influencia)— la arqueología aplica desde hace décadas la noción de centros protourbanos. La introducción de esta categoría por parte de arqueólogos y prehistoriadores, etruscólogos y protohistoriadores, espera aún su extensión —o al menos la discusión sobre la posibilidad de aplicación— a los estudios de los *primordia* dentro del ámbito de la historia del Derecho y, específicamente, de la historia del Derecho romano. Ni siquiera lleva a cabo esta recepción (o planteamiento crítico de la cuestión) L. Capogrossi Colognesi, el autor que en los últimos tiempos mejor se ha ocupado de los primeros tramos de la historia jurídica de Roma[39], fuera de la utilización nominal del término.

Respecto a los orígenes del término *protourbano* —en su empleo para la Italia protohistórica—, como indica A. Carandini[40], F. Rittatore Vonwiller, en sus escritos últimos (anteriores a 1976) definía precisamente como protourbanos los centros etruscos de la época del Bronce Final. Desde entonces, ha sido aceptado y utilizado por R. Peroni y por G. Colonna, entre otros, hasta alcanzar un uso generalizado. Por otra parte, sin que llegara a utilizar la palabra en cuestión, la realidad protourbana, es decir, la identificación de centros unificados de proporciones amplias antecedentes inmediatos de la Ciudad, fue detectada por H. Müller-Karpe ya en los años cincuenta del pasado siglo, según indica oportunamente P. Carafa[41] en su excelente descripción de las distintas teorías sobre el origen de la ciudad de Roma.

Es obvio que nos encontramos ante una hipótesis fundada, sobre todo, en datos aportados por la topografía[42] de los asentamientos de la época, pero una hipótesis no aceptada de manera universal. Ello explica que encontremos referencias más o menos habituales a *lo protourbano* en las obras de arqueólogos e historiado res, pero que estas referencias tengan un alcance distinto según cada investigador. Podría decirse que hay que distinguir entre dos usos del término «protourbano». Existe un uso genérico, no cargado de un específico contenido institucional: en este sentido es protourbano cualquier fenómeno histórico situado en los umbrales de lo que se considera el Estado propiamente considerado. Lo protourbano es, en este contexto, una categoría difusa —casi un recurso literario— para describir situaciones de transición, aspectos previos al nacimiento del Estado. Muchos autores utilizan el término de esta manera, poco cargada de significado específico. Para ellos no existe una realidad institucional protourbana diferenciada, sino que con el término se describe la situación temporal, histórica, previa al Estado[43] en sentido estricto. El Estado es lo urbano; y antes el «pre-Estado», integrado por un conjunto de comunidades de aldea progresivamente unificadas; en medio un «proto-Estado —lo protourbano— con difícil y poco estable identidad.

Interesa especialmente la posición de C. Ampolo[44], planteada para el caso de Roma, pero que tiene también un valor general. El autor, sobre la base del estado de la arqueología romana en el momento en que propone sus resultados[45], establece un período de tiempo entre los siglos X al VII a. C. en los que se produjo un largo proceso de diferenciación social que llevó a la formación de una sociedad estratificada con divisiones de *status* y aparición de clases. En el siglo VII a. C. se sitúa la fundación de la Ciudad, en una época que adelanta sustancialmente la propuesta por E. Gjerstadt[46], quien situaba la aparición de la Ciudad en torno al 575 a. C. Sin embargo, rechaza una funda-

ción de la Ciudad en el siglo VIII a. C.: el análisis del asentamiento no es conclusivo. La documentación puede ajustarse tanto a la existencia de aldeas distintas (aunque relacionadas, como ocurre en las sociedades fundadas en el parentesco), como a la de una única comunidad con asentamientos no unitarios. Subraya que la presencia de una aristocracia es uno de los presupuestos de la ciudad antigua, no expresión de ésta: es evidente el poder y la riqueza de la aristocracia latina tal como puede constatarse en las tumbas de los siglos VIII y VII a. C. (fases laciales III y IVA). Esta aristocracia tenía el control de la tierra en una forma que viene denominada como propiedad privada.

Ampolo prosigue en su exposición. Plantea el problema que nos ocupa. Dice que el asentamiento del sitio de Roma entre el siglo IX y el VIII a. C. (en su interpretación hay que incluir también el siglo VII a. C, hasta los tiempos en los que surge la ciudad), viene «frecuentemente interpretada como la de un amplio "centro protourbano"» y añade que es un concepto «que expresa bien la realidad documentada sobre todo en Etruria, de concentración de asentamientos sobre una meseta, *pianoro*, de extensión notable (incluso de más de 100 ha) o sobre colinas vecinas en torno a una altura que hace de acrópolis. Es indudable que esta nueva realidad representa una gran novedad, un salto notable respecto a los asentamientos precedentes de la Edad del Bronce final y que esto justifica el término "centro protourbano"»[47]. Por tanto, el autor acepta la utilidad de este concepto como forma de describir una *realidad nueva.* Ahora bien sus dudas empiezan a la hora de describir cuál pudo ser la forma institucional de esa novedad detectada por la arqueología, por ejemplo, para el caso de Veyes: estamos ante varias comunidades de aldea vecinas pero autónomas o bien se trata de un centro protourbano con un asentamiento «a pelle di leopardo», es decir, con muchas zonas vacías no habitadas. Ampolo, como

vemos, piensa que no existen argumentos decisivos para optar por una de estas dos soluciones. En realidad, sólo la segunda es la que coincide con el significado institucional del centro protourbano. En el primer sentido (la primera de las posibilidades planteadas) el término describe exclusivamente la presencia de varias comunidades de aldea concentradas topográficamente en un territorio limitado. Para el caso de Roma, Ampolo señala que la naturaleza del lugar —colinas separadas por brazos de agua y zonas anegadas— no favorece la aparición de un asentamiento unitario, sino que refuerza la fragmentación de unidades menores situadas sobre las colinas o sus pendientes. Las noticias sobre el *Septimontium*[48] parecen ajustarse a la de una realidad fluida, «entre ciudad y aldeas», correspondiente a lo que los estudiosos de la protohistoria llaman «centro protourbano» y que Ampolo sitúa entre los siglos IX y VII a. C., en correspondencia con la época que propone para el nacimiento de la Ciudad. La lectura del tramo final de su aportación parece corroborar la impresión de que la propuesta de Ampolo se aparta del concepto de centro protourbano entendido en sentido plenamente institucional. Defiende que en el caso de Roma fue el Palatino y la Velia el elemento propulsor que llevó a la creación de una Ciudad en sentido estricto, por medio de un mecanismo de atracción (voluntaria) o de absorción basada en la fuerza: se produjo un fenómeno de coagulación en torno al Palatino/Velia de forma que «hacia la mitad del siglo VII a. C. una ciudad toma el puesto de aquellas estructuras protourbanas y se da origen a un centro cívico»[49].

En una posición cercana a la de C. Ampolo se coloca la de J. Martínez-Pinna, el cual acepta la cronología de Ampolo para el nacimiento de la Ciudad, situado en torno a mediados del siglo VI a. C. Por su claridad, reproducimos estas palabras del insigne investigador español dentro de su obra *Los orígenes de Roma*:

«Antes de afrontar la cuestión principal conviene detenerse previamente en otro aspecto de no escasa importancia y que en la actualidad ocupa una posición central en el debate sobre los orígenes de Roma, sumándose a la problemática anterior sobre la esencia y el nacimiento de la ciudad: el concepto de protourbano. Estudios recientes sobre formas de asentamiento durante la edad del bronce en la Etruria meridional destacan la imposibilidad de la existencia dentro de una misma unidad morfológica, de diversas aldeas independientes entre sí, sino que formarían parte de un único conjunto políticamente unitario. Este tipo de poblamiento se ajusta al concepto de protourbano y se caracteriza por ser un asentamiento compacto y homogéneo, sede de un organismo político único, con un perímetro jurídicamente definido que implica la separación drástica de las áreas de habitación y de necrópolis y que ejerce un estricto control sobre un amplio territorio. Una estructura de estas características presupone la ciudad, la cual no se desarrolla a partir de sus propios impulsos, sino que es fruto del anterior modelo protourbano. En otras palabras, el momento culminante en la evolución de los asentamientos arcaicos estaría en su fase protourbana y no tanto en la urbana»[50].

El autor es consciente de que la inclusión del nivel protourbano en medio de una evolución que parte de la estructura de aldea hasta alcanzar la forma urbana produce una modificación sustancial en la valoración global del desarrollo histórico: el momento culminante se sitúa en la fase protourbana. Esta es una reflexión de hondas consecuencias. Sin decirlo, como sí lo hace G. Colonna, con el fenómeno protourbano asistimos al nacimiento del Estado —una forma de Estado— antes del nacimiento de la ciudad, del Estado-ciudad. La admisión de la categoría del centro protourbano provoca la entrada en crisis de la doctrina tradicional que, desde G. Childe defendía una especie de correspondencia biunívoca entre ambas realidades, una crisis, que, por otra parte, como vimos sucintamente en las primeras páginas de esta obra, está siendo cuestionada por la arqueología en otras parcelas territoriales y temporales, situadas en la Edad del Cobre y del Bronce europeas.

Sin embargo, la descripción de Martínez-Pinna no nos resulta convincente: no plantea cuáles pudieran ser las características específicas de un período protourbano; tampoco es aceptable en su proyección cronológica. Una vez asumido el concepto de centro protourbano, el autor no hace retroceder la línea evolu-

tiva —como plantea Ampolo —también R. Peroni y G. Colonna—, autores que extienden la longitud temporal desde el siglo IX a. C. hasta el nacimiento de la ciudad, sobre la base de los datos topográficos que permite la arqueología del Lacio para esta época, sino que concluye de una manera en cierta medida decepcionante. Estas son sus palabras:

> «Por tanto, podemos aceptar, desde un punto de vista metodológico, la validez de concepto de protourbano, pero como algo propio de un poblamiento unitario que no posee los elementos característicos de la ciudad, si bien aparece ya dotado de una organización socio-política de cierta entidad. En Roma podría aplicarse al período de la primera monarquía, la constituida por los reyes latino-sabinos previamente a la entronización de Tarquinio Prisco»[51].

Se desvirtúa de este modo la fuerza y la identidad de la categoría teórica de centro protourbano, que es útil en la medida en que sirve para interpretar una concreta situación revelada empíricamente por la arqueología. Utilizada como etiqueta más o menos apropiada para referirla a la primera época monárquica, se hace superflua; aparte de no tener en cuenta los presupuestos arqueológicos que son los que dan sentido a este tipo de planteamiento teórico. El resultado final es el equivalente a posiciones como la de Roldán Hervás el cual, sin introducir el fenómeno protourbano en su tratamiento, habla de una *monarquía preurbana*, que es la de los reyes latino-sabinos y sitúa el nacimiento de la ciudad a finales del siglo VII a. C.[52]. Es una posición semejante la de Rieger[53], para quien existe una fase preurbana situable en torno al 750 a. C. Hacia el 725 a. C. se iniciaría una fase protourbana centrada en el Palatino que culminaría en los años 700-625 a. C., extendida ya a la Velia. Hacia el 625 a. C y hasta el 550-525 a. C. el *Septimontium* posee una naturaleza híbrida protourbana/urbana. Desde el 550/525 a. C. surge la ciudad de las cuatro regiones y con ella estamos ya en la fase urbana. Una construcción que no valora suficientemente el conjunto de hallazgos del complejo Palatino/Foro[54] y que por ello no resulta asumible.

***

Además de un uso genérico, débil o dubitativo[55] —o sencillamente de la no utilización de esta categoría[56]— existe una aplicación del término «protourbano» cargado de significación institucional, que es la que acogemos en esta investigación, favorecida además por los actuales hallazgos arqueológicos del Palatino/Foro, los cuales sugieren la necesidad de retroceder en el tiempo histórico de la Roma arcaica y colocar la serie de acontecimientos y procesos en unos momentos que tienen el siglo VIII a. C. como *terminus ante quem*, de forma que ya no son posibles las aproximaciones primitivistas de la primera Roma. Estaríamos ante un ejemplo de la continuidad que a veces puede establecerse entre arqueología e historia jurídica. En la senda de la interpretación de A. Carandini[57] podemos indicar —con ánimo de clarificar la terminología empleada— que el concepto de los centros protourbanos se identifica con el *Early State*, es decir, con la primera manifestación del Estado. Un Estado que todavía no se ha convertido en el Estado-ciudad. En este sentido, un artículo minúsculo de G. Colonna[58], pero de gran calidad expositiva, *La Roma proto-urbana*, recoge lo esencial de cuanto debemos ahora decir. El problema de partida: cuál sea el sistema residencial que precede a Roma entendida como Ciudad[59]. Hay que empezar afirmando que existe una discontinuidad, una solución de continuidad, entre las aldeas de la Edad del Bronce y el escenario que aparece en la Edad del Hierro; la estructura del poblamiento es distinta. A la altura del siglo IX a. C. lo que se observa es una pluralidad de asentamientos en un área muy restringida respecto a lo que era la norma en la Edad del Bronce. Esta realidad empírica, identificada por la observación de los restos, ni es precívica ni es una ciudad. Tiene unas características propias. El término «protourbano» puede ser poco feliz, pero debemos servirnos de él porque con alguna palabra hay que describir esta *concreta realidad arqueológica*. Una

forma de asentamiento reveladora de una *forma de Estado* que se manifiesta desde el siglo IX a. C. Se trata de un tipo de organización necesaria pero no suficiente para llegar a la Ciudad: de hecho se constata la existencia de otros sistemas análogos en otras zonas y en diversas épocas que no han dado lugar a la Ciudad.

En un artículo muy relevante por varios conceptos, «Il lessico istituzionale etrusco e la formazione della città (specialmente in Emilia Romagna)», publicado inicialmente en 1985[60], Colonna se ocupa de nuevo de definir la naturaleza de los centros protourbanos, aplicando este esquema a Etruria, aunque como es norma habitual las conclusiones se extienden también al Lacio. Se parte de un punto de partida que llega hasta la Edad del Bronce en su etapa final (período protovillanoviano): en esos momentos se encuentran centros de poblamiento que distan unos de otros una distancia de unos 4-5 km, lo que presupone un territorio de unos 20 km^2. Cada uno tiene un área de defensa de modesta extensión: una media de 5 ha., habitado por un *rasna*[61], una comunidad de guerreros o, mejor, una comunidad que se identifica por medio de su grupo de guerreros, situación semejante a la que se perfila en el Lacio, con los treinta *populi Albenses*. En este sistema, en un determinado momento, a principios de la Edad del Hierro, se produce una coagulación de los poblamientos y el correspondiente abandono de muchas de las aldeas. Los nuevos asentamientos ocupan más de 100 ha de superficie y se sitúan a una distancia de unos 25-30 km. De modo que controlan territorios de más de 1000 km^2. Estos centros tienen inicialmente una estructura interna formada por aldeas vecinas, a veces en contacto material directo entre ellas. No son *poleis*, pero tampoco una suma de *kómai* (aldeas). Constituyen una entidad intermedia, diversa de las dos anteriores. Tienen el potencial demográfico de la futura ciudad, la multiplicidad de sus componentes y un tipo de autoridad en

grado de coordinar la disposición sobre un territorio amplio. Del nivel de aldea conservan: una débil cohesión interna, la ausencia de un centro de dirección y una insuficiente división del trabajo. Es sobre esta realidad de fondo, que suele quedar infravalorada, que se hace posible el surgimiento de la Ciudad-Estado en el siglo VIII a. C. en Etruria, en «una feliz anticipación respecto a todo el Occidente europeo»[62].

Desde un punto de vista histórico-jurídico, la admisión de un nivel protourbano situado entre la organización preurbana y el nacimiento de la Ciudad plantea un extraordinario desafío a las más extendidas tesis sobre el origen de la Ciudad. Téngase en cuenta que la organización protourbana corresponde al denominado *Early State,* de modo que cabe hablar de Estado (en algunos tratamientos, como vimos anteriormente, el *Early State*[63] se hace corresponder con las jefaturas complejas: es el caso de Trigger). Este *Estado temprano* supone un salto cualitativo respecto a la estructura organizativa anterior: estamos realmente ante una forma de Estado con todo lo que ello supone, de superación del estadio inmediatamente anterior, calificado habitualmente en este contexto como preestatal o precívico. Es decir, la identificación arqueológica del proto-Estado (o protociudad) implica la necesidad de realizar modificaciones sustanciales en la descripción de los orígenes del Estado-ciudad en Etruria, en el Lacio y, consecuen temente, en Roma. No es posible ya presentar la época de Rómulo, mediados del siglo VIII a. C., como teñida de rasgos primitivos, recién salida de un mundo basado en las comunidades de aldea y en los intercambios entre los grupos de parentesco. Porque la *Urbs* nace dentro de un ambiente político ya muy complejo el cual, desde el siglo X a. C., puede ser calificado como propio de una forma de Estado. Conforme a lo que estamos señalando, el paisaje institucional no puede ser descrito en este período apelando exclusivamente a los grupos gentilicios, dado que la centralización

protourbana había operado previamente una alteración en las funciones de los grupos de parentesco, subordinados a partir de estos momentos a una estructura superior. El *pagus*, expresión territorial de la comunidad de aldea y de la *gens*, había quedado englobado en una organización más inclusiva, por lo menos en lo que concierne a los situados en el solar de los centros protour banos, pero también los ubicados en la periferia verían alterada su forma de relación con el centro. La integración operada exige, además, la presencia de algún tipo de autoridad política supragentilicia, precedente inmediato de los magistrados y sacerdotes de la *Urbs*.

En cierta medida el planteamiento temporal del origen del Estado queda igualmente modificado, puesto que la cuestión no consiste en plantear si esta época romulea —que incorpora elementos legendarios pero que se propone como histórica, al menos en el plano arqueológico e institucional— debe esperar al siglo VII o VI a. C. para ver surgir el Estado, sino más bien lo contrario: si la época de los primeros reyes romano-sabinos no es un período *tardío* en relación con el nacimiento de las primeras estructuras estatales en el Lacio y particularmente en Roma.

Como se ve, la existencia de esta Roma protourbana (cualquiera que haya sido su nombre), culturalmente latina, aunque influida por elementos etruscos, sabinos y griegos, ha de ser estudiada prescindiendo de la perspectiva primitivista con la que suele aparecer en manuales y monografías del ámbito de la historia del Derecho romano. La revolución protourbana, un fenómeno histórico descubierto por la moderna investigación arqueológica, supone también una revolución en los estudios de los orígenes de la ciudad en la Italia central tirrénica y una revolución en el estudio del Derecho de esta época histórica, al menos en lo que se puede conocer de él por vía hipotética[64] siguiendo el método de las supervivencias y del Derecho primiti-

vo comparado (estudiado sobre todo dentro de la disciplina de la antropología social).

---

38 *Revolución protourbana*: CARANDINI (2003a), p. 468; PACCIARELLI (2001), pp. 104 y 115.

39 En CAPOGROSSI COLOGNESI (2004) aparece un epígrafe, *I pagi e le comunità proto-urbane*, pp. 6-9; y después una referencia nominal en la p. 12, afirmando que en el siglo VIII a. C. existía un centro proto-urbano en el Palatino. Con todos mi respetos hacia el autor, y salvo error mío, realmente no se tiene en cuenta la realidad protourbana; en su descripción del tránsito hacia el Estado-ciudad se parte exclusivamente de las comunidades de aldea; nuestra crítica se extiende también hacia la utilización que realiza en la p. 15 de la categoría de pre-Derecho y, en general, hacia un tratamiento centrado de manera casi exclusiva en la institución de las *gentes* sin más matizaciones; no hay rastro de la realidad protourbana (ni de manera nominal) en una obra posterior: CAPOGROSSI COLOGNESI (2014); Tampoco se encuentran referencias al centro proto-urbano como antecedente de la fundación de la Ciudad en: TASSI SCANDONE (2013), pp. 69-70.

40 CARANDINI (2003a), p. 267, nota 2.

41 P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), p. 242. Se citan de H. MÜLLER-KARPE: *Von Anfangs Roms*, Heidelberg, 1959; *Zur Stadtwerdung Roms*, Heidelberg, 1962; una crítica de la tesis de Müller-Karpe: en C. AMPOLO, en MOMIGLIANO y SCHIAVONE (1988), pp. 160-162.

42 CARANDINI (2003a), p. 459, nota 7, se remite a los estudios de M. Guaitoli, para los casos de Veyes y de *Gabii*: la bibliografía de este autor puede consultarse en la p. 699; vid., también, FULMINANTE (2014), p. 8.

43 CARANDINI (2003a), p. 484, nota 70, critica el uso poco cuidadoso de este término (junto con otros como *jefatura*) por parte de A. M. Bietti Sestieri. Ahora bien, quizá este uso no sea sino fruto de una determinada opción por parte de esta investigadora: la de aceptar la imposibilidad de una clasificación precisa de estos tipos intermedios. Por otra parte, BIETTI SESTIERI (2017), p. 256, acepta la categoría de lo protourbano como una realidad sustancial, basada en la diferenciación social permanente y en una organización política unitaria, con un efectivo control del poder.

44 C. AMPOLO, *La nascita della città*, en MOMIGLIANO y SCHIAVONE (1988), pp. 153-180.

45 Los restos de la *Regia* permiten defender la hipótesis de un culto público a Vesta en la segunda mitad del siglo VII a. C.; se subraya que el culto a Vesta es «signo de la comunidad cívica romana»; primer pavimento del Foro en torno al 650 a. C. (fin del período lacial IVA); depósito votivo en el Capitolio datable en los últimos decenios del siglo VII e inicios del VI a. C.

46 E. GJERSTAD, *Early Rome*, 6 vols., Lund, 1955-1975.

47 C. AMPOLO, en MOMIGLIANO y SCHIAVONE (1988), p. 164.

48 *Septimontium*: de discutida etimología; *septem* o *saeptio* (recinto): C. AMPOLO, en MOMIGLIANO y SCHIAVONE (1988), p. 166, nota 22; CANTARELLA (2010), p. 23, que se inclina por la derivación de *saepti montes*.

49 C. AMPOLO, en MOMIGLIANO y SCHIAVONE (1988), pp. 169 y 175: «la ciudad sustituye a las comunidades de aldea, más o menos vinculadas».

50 MARTÍNEZ-PINNA (1999), pp. 133-134.

51 MARTÍNEZ-PINNA (1999), p. 134.

52 ROLDÁN HERVÁS (1995), p. 57; es la misma opinión que se encuentra en DE MARTINO (1972), pp. 61-63. En un sentido semejante: LÓPEZ BARJA DE QUIROGA y LOMAS SALMONTE (2004), p. 43, que siguen la posición de CORNELL (1999), p. 131; autor que ha corregido posteriormente su planteamiento, colocando la fundación de la Ciudad en el siglo VIII a. C.: P. CARAFA, en CARANDINI (2011a) 236-237.

53 RIEGER (2007), p. 80.

54 Vid. CARANDINI, CARAFA, D'ALESSIO y FILIPPI (2017), *passim*.

55 Uso dubitativo en el que encuadramos la teoría de C. Ampolo.

56 Gjerstad propone una fase preurbana divida en tres estadios y una fase urbana, situada en torno al 575 a. C.: DE MARTINO (1972), pp. 44-47, quien construye su propia teoría sobre esta base; VALDITARA (2008), pp. 5-9, presta muy poca atención al asunto de los *primordia* y lo sustancia sumariamente planteando un esquema binario *gens/civitas*; no hay referencias a una fase protourbana en: CANTARELLA (2010).

57 Además de en otros pasajes de sus obras, su postura queda reflejada de manera clara en el capítulo décimo de la parte tercera de *La nascita di Roma*, titulado *Interpretazioni del fenómeno proto-urbano in Etruria en el Lazio* (2003a) 457-487, que nos sirve de guía en este apartado.

58 COLONNA (2005e).

59 Nos apartamos de la tesis de G. Colonna en lo que se refiere al comienzo del Estado-ciudad de Roma, que el maestro italiano sitúa en el siglo VI a. C.: vid. P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), p. 251; pero su tesis del proto-Estado es perfectamente asumible.

60 COLONNA (2005d).

61 COLONNA (2005d), p. 1880: *rasna* significa la parte de los ciudadanos aptos para las armas, en paralelo al umbro *poplo* y al latino *populus*.

62 COLONNA (2005d), p. 1888.

63 CARANDINI (2003a), p. 481.

64 Este poco que se pueda reconstruir sobre el Derecho protourbano (público y privado) será en todo caso preferible a las aportaciones puramente imaginativas que suelen aparecer (casi de pasada) en multitud de manuales y monografías, no sólo en las páginas iniciales de las obras cuando es el caso, sino siempre a la hora de fundamentar las diversas instituciones públicas y privadas, repletas de frases del tipo: «inicialmente…», «en los orígenes…» y similares.

DESCRIPCIÓN Y CRÍTICA DE LA EXPOSICIÓN DE CARANDINI SOBRE LAS INSTITUCIONES DEL PERÍODO PROTOURBANO. SOCIEDAD DE PASTORES: *PARILIA. PECUNIA* Y *POSSESSIO* DEL *AGER PUBLICUS* COMO MANIFESTACIONES DE UNA SOCIEDAD GANADERA

El ya citado método antropológico-institucional[65] desarrollado por A. Carandini, aplicado para diseñar una teoría sobre el cuadro institucional del período protourbano, teniendo en cuenta su originalidad, merece que le dediquemos un apartado específico. Con esta contribución del autor italiano podría decirse que se inaugura una forma nueva de interpretar la protohistoria romana, una forma en la que los aspectos institucionales se sitúan en primer plano. Incluiremos también algunas críticas en los puntos que nos parecen más dudosos o incluso rechazables desde el punto de vista de los principios de antropología jurídica que sostenemos en esta obra. Advetimos que el planteamiento que realizamos en este apartado necesitará de un desarrollo posterior, para proyectarlo para el caso concreto de Roma, cuestión que se acometerá más adelante en estas mismas páginas.

El punto de partida es éste: el fenómeno protourbano no puede ser tratado simplemente como una época de transición, que lo es (como lo son todas), sino como un período con rasgos propios. Dicho en el lenguaje idóneo para nuestra investigación: existe un ordenamiento (jurídico) peculiar que lo distingue de la realidad fundada en el esquema organizativo *vicus-pagus* preurbano y de las instituciones centralizadoras en que consiste el Estado-ciudad. Lo que se pueda decir es una hipótesis:

no hay problema alguno en reconocer esta obviedad. Pero frente a los hipercríticos, aferrados a la idea de que no se puede afirmar nada, debe contestarse que la hipercrítica termina también por decir cosas, aunque sean puramente negativas. Es decir, la hipercrítica formula también una hipótesis institucional y luego se sirve de ella para interpretar los rasgos de las instituciones posteriores[66].

La aceptación de un ordenamiento protourbano específico excluye considerar este tipo de asentamientos como una simple agregación de comunidades de aldea. Es cierto que existen en los centros protourbanos una pluralidad de necrópolis, argumento que se utiliza contra la teoría de que estamos ante centros unificados, pero esta variedad de necrópolis se da también en las propias comunidades de aldea anteriores y en las ciudades. Se alega también que en los centros protourbanos se constata una falta de continuidad espacial entre los elementos de habitación: pero esta discontinuidad se da también en los primeros momentos de la Ciudad, es decir, del período urbano, y tiene que ver con las pautas que se derivan de la presencia de una economía basada en la agricultura y la ganadería, de modo que la discontinuidad espacial es perfectamente compatible con la existencia de un asentamiento unitario.

La absorción de la población de un conjunto de aldeas, reunida ahora en el centro protourbano lleva consigo el abandono de muchas de estas aldeas esparcidas regularmente por el territorio. Para el aprovechamiento económico del territorio aparecen centros menores dependientes de la proto-ciudad que responden a un esquema centro/periferia desconocido en la fase anterior precívica.

Estos distritos periféricos crean (o mantienen, podríamos matizar) también una jerarquía social. En el centro protourbano surge una autoridad política unificada, la cual hace posible la existencia de un tipo de derecho de propiedad de la tierra

tendencialmente igualitario. Pero este fenómeno se produce dentro del asentamiento propiamente dicho y en su inmediata periferia. Más allá de esos límites —por la propia incapacidad de la autoridad concentrada en la protociudad— en los *pagi* en los que podemos considerar dividido todo el territorio se mantiene la existencia de una gestión económica llevada a cabo por *grandes familias* (que podemos equiparar a las *gentes*). La *revolución protourbana* produce una tensión entre la novedad de una autoridad que quiere ser central y total, y la realidad de su incapacidad para subordinar de manera no sólo formal a los grupos de parentesco extenso que tienen el control de la tierra en las zonas menos próximas al centro.

La novedad respecto al régimen de la tierra es la concesión de lotes llevada a cabo por la autoridad central. Serían concesiones estables realizadas no a individuos sino a unidades familiares extensas[67]; el beneficiario obtiene una propiedad inalienable pero transmisible a la descendencia, forma que constituye el embrión de la propiedad privada individual de la tierra. Esta institución deriva de la imposibilidad para una comunidad numerosa[68] (como es la protourbana) que no conoce la escritura, de seguir manteniendo el mecanismo de concesiones temporales propio de las comunidades de aldea. Este planteamiento de Carandini nos sugiere de manera inevitable pensar en la familia *communi iure* romana de época posterior, que conserva un resto de una situación jurídica en la que la familia tendía a mantener su unidad residencial y económica tras la muerte del «primer» *pater familias*: constituida por todos aquellos que se habrían mantenido bajo la patria potestad de este «primer» *pater familias* si éste no hubiera muerto[69]. En la «edad más antigua»[70] los hijos no se separaban: hijos e hijas (no casadas) vivían en comunidad de vida y de patrimonio: es el *consortium* agnaticio que sobrevivirá hasta los inicios del siglo II a. C.[71] (Gai. III, 154 a). Así pues, tanto la posterior familia *communi iure* como su corre-

lato originario, el *consortium ercto non cito*, bien pudieran remontar sus orígenes al período protourbano.

El nacimiento de este tipo de propiedad «familiar» de la tierra[72], el hecho de que tal propiedad tenga en su origen una concesión «estatal» y goce de un modo u otro de la protección pública, es índice de que el el proto-Estado no tiene nada que ver con una estructura primitiva de tipo tribal y de que existe una estructura organizativa superadora de los principios del parentesco. Carandini opta por la posibilidad de que en el vértice superior de esta organización se hallara el *pater Patratus*[73].

Carandini subraya en varias ocasiones la tensión política propia del proto-Estado, la cual se proyecta y expresa en la existencia de un centro, en el que se hace efectiva la realidad estatal y rige un principio de igualdad, por una parte; y, por otra, la debilidad de esta nueva estructura política a medida que nos alejamos de la proto-ciudad y entramos en zonas de territorio donde el control efectivo de la tierra recae en las «*gentes* en formación», incluidas en la organización estatal, pero capaces de crear un vínculo privilegiado con la tierra, trabajada por medio de la institución de la clientela[74]. Estaríamos ante el nacimiento de una aristocracia —de una proto-aristocracia en palabras del autor, con cierta tendencia a la utilización quizá exagerada del prefijo *proto*— la cual consolida su posición superior por medio, como se afirmó antes, del control de la tierra en la periferia del territorio. Esta nueva aristocracia se detecta en las necrópolis, después de una prime ra fase aparentemente igualitaria y dará lugar a la aristocracia gentilicio-clientelar propiamente urbana. Esta aristocracia posterior pero heredera de la del período protourbano se articulará en torno a una casa real, dirigida por un rey venido de fuera, que de alguna manera preserva de esta forma el equilibrio entre las distintas *gentes* que se están formando.

La creación de los centros protourbanos, en la interpretación del autor, no es consecuencia de un largo proceso evolutivo, sino que se presenta como el resultado de una decisión política protagonizada por un concreto grupo de individuos y representa una verdadera solución de continuidad respecto a la precedente situación preurbana. Es posible que estos grupos estuvieran formados por personas excluidas de sus comunidades de origen por unos u otros motivos (grupos de jóvenes, pastores, bandidos, personas de baja condición social, inmigrantes), especialmente sensibles al acceso a la propiedad privada de la tierra —como enseña la historia romana posterior respecto al conflicto de los plebeyos—. Estos grupos marginales, privados de vínculos familiares intensos, pudieron tomar el poder por medio de la violencia instalándose en la zona mejor adaptada para la defensa de los futuros centros protourbanos. Se creó así un nuevo grupo dirigente, independiente de los grupos de parentesco en la sociedad preurbana (sociedad de jefatura).

***

La mención de un grupo de pastores debe suscitar un comentario complementario encaminado a iluminar algunas realidades jurídicas. La Roma de los inicios aparece claramente vinculada con la actividad del pastoreo[75]. Ésta es una realidad siempre reconocida por la investigación. La novedad interpretativa consistiría ahora en relacionar la ganadería como factor explicativo no sólo con la fundación de la Ciudad, sino también y sobre todo con su primera fase protourbana[76]. Tal postura se adapta mejor a las sucesivas realidades socioeconómicas que conoció el sitio de Roma en la protohistoria y en la historia arcaica. A la altura del siglo VIII a. C. el factor comercial aparece como determinante[77] y la sociedad romana no puede ser descrita como la de un grupo de criadores de ganado, porque su estructura es mucho más compleja, alejada de los presupuestos de una sociedad primitiva[78]. Sin embargo, en los momentos

primeros de la fase protourbana, siglos X y IX a. C., la función de la ganadería tuvo que desempeñar una función esencial. A esta fase pueden corresponder gran parte de las noticias fragmentarias que ofrecen las fuentes sobre este aspecto pastoral de Roma. El pueblo albano era un pueblo de pastores. Pastores son los que recogen a los gemelos abandonados, Rómulo y Remo, al pie del Palatino. Y pastores son los hombres que se unen a Rómulo[79]. Precisamente fundaron la Ciudad en el día de la fiesta de *Parilia,* el 21 de abril, en honor de Pales, una divinidad pastoril[80]. (Puede ser significativo que en la explicación de Varrón la fiesta antecede a la Ciudad)[81]: ¿no fundaron la Ciudad justamente el día de los Parilia precisamente porque ellos mismos eran pastores? En los *Fasti Esquilini* y en los *Fasti Praenestini* se indica junto a la fecha del 21 de abril: *an[nus pastoricius íncipit]*: estamos por tanto ante un día de comienzo de año propio de una comunidad de pastores[82]. Sabemos por Festo, s.v. *Popularia sacra* (Lindsay, 298)[83], que recoge el dato de Labeón, que los *Parilia* eran uno de los casos de *popularia sacra*: es decir, de cultos realizados por una *gens* (denominada en el texto *familia*) en la que participan todos los ciudadanos. Esto puede suponer un indicio más de que estamos ante una fiesta anterior a la fundación de la Ciudad.

Ovidio, en su tratamiento de esta fiesta, recoge los aspectos esenciales del rito y, en particular, la plegaria de los pastores resulta ser quizá el documento más esclarecedor[84] de todos los que conservamos en las fuentes para conocer cuál era la mentalidad de esta sociedad anterior a la fundación de la Ciudad. A pesar de su extensión, resulta oportuno traer aquí este pasaje, en el que el poeta traza un dibujo preciso de esta comunidad pastoril y de sus preocupaciones cotidianas. Ovidio, *Fastos* IV, 721-806 (trad. de B. Segura Ramos):

> *La noche ha pasado y llega la Aurora. Me reclaman las Parilia. No en vano me reclaman si la nutricia Pales me asiste. Pales nutricia, asísteme a mí que canto las ceremonias pastoriles, si atiendo con mis cuidados tu festival. Verdad es que muchas veces te he traído*

las manos llenas de ceniza de un novillo y las pajas del haba, medios puros de expiación. Verdad es que yo he saltado sobre las llamas colocadas en tres filas y el laurel mojado me ha salpicado de agua. La diosa se ha conmovido y asiste a mi obra. La nave zarpa de los astilleros, mis velas reciben ya el viento favorable; anda a buscar, pueblo, el sahumerio del altar virginal. Vesta te lo dará, por el don de Vesta serás puro. Los materiales para este sahumerio serán la sangre de un caballo y la ceniza de un ternero; el tercer ingrediente, el tallo vacío de un haba dura. Pastor, purifica al caer la tarde a tus ovejas hartas. Primero salpica la tierra con agua y bárrela con una escoba; adorna el redil con hojas y ramas adosadas; adorna la puerta y cúbrela con una larga corona. Produce humo azulado con azufre puro y que balen las ovejas alcanzadas por el humo del azufre. Quema olivos machos y tea y hierbas sabinas, y que el laurel crepite quemándose en medio del hogar. Y que una cesta de mijo acompañe pasteles de mijo. La diosa campesina se alegra principalmente por este alimento. Añade comida y un jarro de leche, que es lo apropiado, y una vez partidos los alimentos, ruega con leche templada a Pales, habitante de la selva. Di:

«Vela por los rebaños e igualmente por los caporales de los rebaños; que el daño (noxa) sea rechazado y rehúya mis establos. Si he apacentado mi ganado en terreno sagrado o me he sentado bajo un árbol sagrado, y mis ovejas, sin saberlo, han triscado hierba en las tumbas, si he penetrado en un bosque prohibido y las ninfas y el dios semicabrío han huido al verme; si mi hoz ha talado las ramas sombrías de un bosque con que dar una cesta de hojas a una oveja enferma: concede el perdón de mi culpa (da veniam culpae). Que no sirva de obstáculo haber arrimado el ganado a una ermita en el campo, en tanto escampaba la granizada, que no sea perjudicial haber enturbiado las charcas. Perdonad, ninfas, que el chapoteo de las pezuñas haya ensuciado las aguas. Tú, diosa, propicia en nuestro nombre las fuentes y los dioses de las fuentes, propicia los dioses desperdigados por todo el bosque. Que no veamos nosotros a las Dríadas ni los baños de Diana, ni a Fauno, cuando holla los campos a mediodía. Aparta lejos las enfermedades; que tengan buena salud los hombres y los rebaños, y buena salud tengan los perros guardianes, esa jauría alertada. Que no recoja yo menos ganado del que había por la mañana y no tenga que llorar volviendo con pieles laceradas por el lobo. Aleja el hambre fatal; que haya en abundancia hierbas y hojas, y agua para lavarse el cuerpo y para beber. Que pueda ordeñar ubres llenas y el queso me reporte dinero, y que el sedazo de mimbre deje pasar el suero líquido. Que el carnero sea lujurioso y la oveja conciba y rinda el fruto y haya en mi redil muchas corderas. Y que se críe lana que no haga daño a las niñas, blanda y apropiada a cualesquiera manos tiernas. Ojalá den resultado mis rezos y nosotros haremos cada año grandes pasteles para Pales, la patrona de los pastores».

Por estos medios hay que propiciar a la diosa. Di estas palabras cuatro veces, vuelto a la salida del sol, y lávate las manos con rocío vivo. Luego procede que pongas una gamella, como si fuese un cráter y bebas la leche blanca y el vino cocido color de púrpura; y luego procede que atravieses con tu cuerpo y con pie ligero los montones ardiendo de leña crepitante. […] —explica el origen de la costumbre de las hogueras— *¿O por el contrario, está acaso más cerca de la verdad el hecho de que, cuando fue fundada Roma, recibieron órdenes de trasladar los lares a las nuevas casas y, al cambiar de hogar, prendieron fuego a sus casas (domum) de campo y a las cabañas (casae) que iban a abandonar, y que ellos, los colonos y el ganado, saltaron entre las llamas? Que es lo que se hace todavía en Roma, el día de su fundación.*

Los *Parilia* se relacionan con el *October equus* del 15 de octubre —*idus,* como todos, dedicado a Júpiter—, Festo, s.v. *October*

equus (Lindsay, 190)[85]:

> *Se llama* October equus *el caballo inmolado todos los años en el mes de octubre en el campo de Marte. Es el que ocupa la derecha de los dos caballos uncidos al carro vencedor en la competición. Luego sigue un duro combate por la posesión de la cabeza de este caballo entre los habitantes de la Suburra y de la Vía Sacra, para colocarlos éstos en la pared de la regia, y aquellos en la torre Mamilia. La cola del mismo caballo es conducida a la regia, cuando todavía está desprendiendo gotas de sangre sobre el ara para participar en el sacrificio (*participandae rei divinae gratia*).*

La vinculación con los *Parilia* la explica Guillén en los siguientes términos[86]: «la mezcla de estas gotas de sangre con las cenizas del altar de Vesta se conservan en el *Penus* de la diosa para incorporarlas al producto de la combustión de los terneros sacrificados, cuyo sacrificio constituía el elemento principal de las ceremonias de los *Fordicidia* [87]. La masa de todos estos elementos la distribuían las Vestales a la gente el día de los *Parilia*, para la purificación de los rebaños y de los establos»[88].

Existe un conjunto de fiestas que se desarrollan en un ambiente anterior al de la fundación de la Ciudad. Carandini cita éstas[89]: *Septimontium, October equus, Sacra argeorum, Fordicidia* y *Fornacalia*, las cuales quedan situadas en el período protourbano. En ellas la función de las curias es determinante. En los *Fordicidia*, rito antiquísimo[90], cada curia sacrificaba de forma independiente una vaca preñada, *bos forda*; en el Capitolio, en presencia de los pontífices, se sacrificaba otra vaca preñada, ofrecida por toda la comunidad; también en los campos se ofrecía privadamente este mismo sacrificio[91]: esta triple localización del ritual: campos, curias y Capitolio, casi parece la exposición abreviada de la evolución del sitio de Roma.

La otra fiesta del Palatino, los *Lupercalia*, del 15 de febrero[92], es también una fiesta pastoril de purificación, en honor de Fauno[93]. Eran *sacra publica*, pero de origen gentilicio, según demuestra la participación exclusiva en el ritual de los *Luperci Fabiani* y de los *Luperci Quinctiales/Quintiliani*[94]. El origen de la fiesta queda claro en este pasaje de Cicerón, *Pro Caelio* 26:

Tampoco me impresiona lo que ha dicho de que Celio fue su compañero entre los Lupercos. ¡Cofradía feroz, francamente pastoricia y rústica ésta de los hermanos Lupercos, cuya selvática alianza fue establecida antes de que existiera la civilización y las leyes (ante est instituta humanitas atque leges).

En la tradición sobre los ritos fundacionales de Roma se destaca también la atmósfera pastoril en la que se desenvuelven tales rituales. Cicerón, en su *De divinatione* I, 48, 107-108[95], citando un fragmento de Ennio, nos describe los augurios pastorales de Rómulo y Remo, ritos que preceden de forma evidente a la Ciudad:

Pues bien, aquel oficio augural de Rómulo fue el propio de un pastor, y no el de un habitante de la ciudad, un oficio que no fue amoldado a las creencias de los ignorantes, sino que se recibió de personas de confianza y que fue transmitido a la posteridad. Así que el augur Rómulo —según encontramos en Enio— y, a la vez, su hermano, augur asimismo[96].

Actuando entonces con gran cuidado, anhelantes como estaban del reino, se dedican ambos a un tiempo al auspicio y al augurio. Sobre el monte se consagra Remo al auspicio y, a solas, atiende al ave favorable. Mas el hermoso Rómulo inquiere desde el alto Aventino, atiende al linaje de los de alto vuelo. Se disputaban si a la ciudad llamarían Roma o Rémora, a todo varón preocupaba cuál de los sería el jefe. Aguardan; así como, cuando el cónsul se dispone a dar la señal, todos miran ávidos hacia el extremo del cerco, esperando a que, en un instante, deje salir a los carros de la pintada embocadura, así esperaba el pueblo, mostrando en el rostro su temor ante tales acontecimientos: a cuál de los dos se le daba, como victoria, un gran reino. Entretanto, el blanco sol se retiró hacia lo profundo de la noche. Luego, una luz deslumbrante, henchida de rayos, se expandió por el exterior, y al tiempo, en lo alto, un ave favorable, con mucho la más hermosa, voló del lado izquierdo. Al tiempo sale un sol dorado, tres veces cuatro cuerpos sagrados de aves bajan del cielo y se posan sobre los lugares favorables y hermosos. De ahí desprende Rómulo que se le habían dado las primicias, tronos estables, gracias al auspicio, y el territorio propio de un reino.

***

Algunas noticias tienen menor entidad, como la etimología propuesta por alguna fuente para *Palatium*, que provendría de *balare*, según los informa Varrón[97]. Pero otras son de un peso institucional difícilmente exagerable. El ganado (sobre todo menor), como en otras sociedades semejantes[98], tuvo la consideración de dinero y dejó como sabemos su impronta en la palabra *pecunia*. Durante muchísimo tiempo, todavía a la altura del siglo V a. C., las multas se fijaban en ganado: leyes *Aternia Tarpeya* y *Menenia Sestia* del 454 y 452 a. C.: fijaron el límite de las multas que podía imponer el magistrado en 30 bueyes y 2 ove-

jas (3020 ases en *aes signatum*)[99]. Pero sobre todo existe un elemento que relaciona clarísimamente desde el punto de vista institucional y económico los primeros pasos de Roma (en nuestra interpretación una *Roma antes de Roma*) con la ganadería: el régimen orginario de la *possessio* del *ager publicus*. Es la actividad del pastoreo la que determina esta primera forma de *possessio* como una señoría[100] —para nosotros no de hecho sino regulada jurídicamente[101]—. Frente a las modestas proporciones de los lotes asignados en propiedad familiar (*heredium*), las grandes dimensiones de las tierras en régimen de *possessio* muestran claramente su inicial vinculación con el pastoreo. El *ager occupatorius* era inicialmente el territorio ocupado por la comunidad vencedora[102]; ello explica que desde los comienzos protourbanos fuera gestionado por la aristocracia y que cuando ésta —en época urbana— se manifiesta como el patriciado[103], sea éste el grupo que lo usa y disfruta, con ayuda de los clientes, de manera exclusiva y casi podría decirse colectivamente. Es muy probable, por tanto, que el primer tipo de posesión sea la del uso común de las tierras de pasto —*pascua* es el término más antiguo para designar el *ager publicus*—[104], el denominado en las fuentes como *ager compascuus*[105], y que la relativa indefinición del régimen jurídico de este tipo de aprovechamiento —controlado en todo caso por los *patres*— sea fruto tanto de la inicial abundancia de tierras como de las fluidas necesidades —discontinuas en el tiempo— de la actividad ganadera.

El nuevo centro ejerció un poder de atracción sobre otros elementos de la población circundante y modificó radicalmente la estructura política anterior. Las hegemonías de Tarquinia y de Roma, tratadas de manera paralela, se explicarían como efecto de una transformación de la anterior liga de *populi* que giraban en torno a Cortona y a Alba[106]. La posibilidad de obtener lotes de tierra de una manera independiente de las asignaciones temporales llevadas a cabo por los grupos de parentesco

preurbanos, una especie de *asylum*, debió de producir la fuga de muchas familias desde las aldeas, con la consiguiente decadencia de los clanes dirigentes de la época preurbana. Sólo tras un período de tiempo se producirá la aparición de nuevas *gentes*, surgidas de esta realidad protourbana, aprovechando sobre todo su control de la tierra en las zonas no directamente controladas por la autoridad política central, como ya se dijo.

Los centros protourbanos fueron *fundados*, como demostraría la fosa de fundación descubierta en Tarquinia. En el tratamiento de Carandini, no sólo en este punto, se destaca el aspecto decisional, voluntario, del devenir histórico: existe en el autor una cierta aversión a los planteamientos que cabría llamar impersonales —o llevado a cabo, cabría decir por una *evolución* que termina siendo personificada— descritos como procesos impulsados por fuerzas sociales o económicas. En este aspecto se aparta notablemente del tratamiento arqueológico convencional, fuertemente influido por un determinismo económico que no deja sitio a otro tipo de planteamientos. Describe de este modo el nacimiento de las instituciones nuevas como hechos propiamente históricos, con protagonistas anónimos para nosotros, pero estrictamente reales, que obraron impulsados por motivos e intereses que de alguna manera podemos intentar identificar.

Las ceremonias de iniciación, que confieren a los miembros de la comunidad un estatuto igualitario, guardan también el recuerdo de esta fase fundacional, presidida por este nuevo principio. La creación del proto-Estado, una vez consumada, produjo que la vida política fuera dirigida por un grupo de familias limitado, *numerus clausus*, en relación con la que progresivamente se irían agregando. El resultado final fue la aparición de nuevas *gentes*, que integraban la nueva aristocracia. Ésta terminó por tomar el control también de las curias, inicialmente planteadas como distritos del centro protourbano, que agrupaban las fami-

lias en un plano inicialmente de igualdad. Estas ceremonias de iniciación tuvieron que estar relacionadas con las modificaciones en la técnica militar. Se trataba de crear un «espíritu de cuerpo»: una identidad colectiva separada de la que genera el parentesco. El centro protourbano moviliza un único ejército de guerreros, provistos de lanza[107] (precedente de las unidades de hoplitas: estamos en los siglos XI y X a. C.), en los que el uso del caballo queda relegado a una función secundaria.

Carandini vuelve sobre la estructura de la población: basada en el agrupamiento residencial de varias familias nucleares formando familias extensas, agrupadas en curias, las cuales, a su vez, podrían estar agrupadas en unidades de orden superior, como eran en Roma los *montes* y *colles*, que provenían de la anterior distribución territorial en *pagi*. Éstos subsistían fuera de la proto-ciudad; tenían especial importancia económica los situados en la inmediata periferia («pagos peri-proto-urbanos»).

A cada familia extensa correspondería un lote dentro del perímetro del centro protourbano, antecedente inmediato del *heredium* de dos yugadas, *bina iugera* (media ha) de época romulea, que debe considerarse una noticia exacta y no fruto de anticipaciones llevadas a cabo por las fuentes posteriores. A ese lote, insuficiente para el mantenimiento de una familia de tales características, tendría que añadirse la asignación de porciones de tierra en el territorio. Por nuestra parte debemos añadir que tuvo que existir una relación genética entre este *heredium* y la familia extensa «protourbana»; la falta de fuentes hace que debamos dejar abierto el problema de la relación entre aquél y el *consortium ercto non cito*: una vinculación necesaria[108], pero de cuyos rasgos y evolución no puede afirmarse nada con seguridad.

Debemos ir terminando este apartado y referirnos ahora a la valoración del tratamiento que Carandini realiza del ordenamiento protourbano. Algunas cuestiones serán abordadas cuando nos ocupemos específicamente de la Roma protourbana y,

en especial, del *Septimontium*. Es verdaderamente una tarea complicada cualquier intento de reconstrucción institucional de esta época situada entre la fase precívica y el nacimiento de la Ciudad. El propio autor explícitamente se hace consciente de ello[109]. En nuestra opinión, su descripción se desliza excesivamente hacia la anticipación de Roma como Estado-ciudad, de forma que a veces —sobre todo en el final del capítulo que estamos comentando— parece como si estuviera analizando la fundación de Roma y no los antecedentes inmediatos en cuyo contexto se hizo posible esta fundación. Precisamente el uso de esta categoría, la de fundación, para el comienzo del proto-Estado, pudiera dejar muy poco margen para la defensa de la fundación de la Ciudad, realidad esta última en la que el autor se haya empeñado de manera radical. Muy discutible, por ser demasiado teórica y alejada de cualquier base empírica alegable, nos parece la utilización del concepto de «conciudadanía»[110]. Absolutamente rechazable, por los motivos que ya conoce el lector, resulta la asignación a esta fase protourbana «de una primera forma de Derecho»[111], dado que el Derecho existe donde existen comunidades humanas organizadas sin que haya que esperar ni al proto-Estado ni al Estado para ver sus primeras manifestaciones. El Derecho y el lenguaje, más o menos complejos, acompañan al ser humano desde sus primeros pasos sobre la tierra.

---

65 Utiliza esa expresión (a la que hemos hecho ya referencia) en: CARANDINI (2006), p. 323. Méto do absolutamente incomprendido por POUCET (2008), autor que representa la doctrina escéptica en materia de los *primordia*.

66 CARANDINI (2003a), p. 458.

67 Con arreglo a un procedimiento que prefigura el utilizado por las colonias griegas en Occidente en la distribución isonómica de la tierra: CARANDINI (2003a), p. 476, nota 45.

68 Frente a los centenares de individuos que llegan a componer una comunidad de aldea, en el centro protourbano encontramos una población que se cuenta por miles.

69 D. 50,16,195,2 (Ulpiano, 46 *ad ed.*); un tipo de «familia» que a veces se denomina en las fuentes *gens*: GUARINO (2001), p. 283.

70 Es expresión de VOCI (1996), p. 85, que nosotros podríamos hacer retroceder a hasta el período protourbano.

71 Sobre el *consortium ercto non cito*: GUTIÉRREZ-MASSON (1989), *passim*, con información sobre instituciones semejantes conocidas por el Derecho primitivo comparado.

72 La familia extensa (con diversas denominaciones) es un fenómeno muy habitual del Derecho primitivo y arcaico, como demuestra la investigación comparada de TRIGGER (2007), pp. 315-321, la cual sugiere también que este tipo de propiedad es inicialmente inalienable.

73 CARANDINI (2003a), pp. 468 y 475, ajustando una hipótesis de MAGDELAIN (1995), p. 35: el *pater patratus* posterior, de carácter sacerdotal, conserva rasgos que sólo se explican por su carácter originario de jefe político.

74 CARANDINI (2003a), pp. 469 y 470, escribe «relaciones de tipo contractual»: para nosotros la palabra *contrato* debe ser utilizada con criterios muy restrictivos; además la desigualdad económica de las partes implicadas y el hecho de que la vinculación se establezca entre familias más que entre individuos, hace preferible hablar de una relación de dependencia más que de un vínculo contractual.

75 P. CARAFA y M. T. D'ALESSIO, en CARANDINI (2010), p. 423: «Los ritos conexos a la fundación de Roma se desarrollan en una atmósfera pastoril».

76 En un sentido semejante, pero referido a la comunidad «pre-estrusca»: GUARINO (1998) 68.

77 CARAFA (2017).

78 Una cierta visión primitivista es la de RICHARD (2015), p. 229, para quien la propiedad privada de la tierra se habría desarrollado en relación con las conquistas de los cuatro primeros reyes.

79 Varrón, *De re rustica* II, 1, 9: *Romanorum vero populum a pastoribus esse ortum, quis non dicit?*; ¿Quién niega que el pueblo de los romanos no ha nacido de pastores?

80 MARCOS CELESTINO (2002), p. 136: «No supone ningún riesgo pensar que los latinos que se asientan de manera permanente en el Palatino eran pastores y, consecuentemente, la divinidad a la que rendían especial culto debía ser la protectora de sus rebaños: *Pales* o *Palatua*. Es, asimismo, perfectamente lógico que el enclave en el que levantan su aldea lleve en su denominación el nombre de su divinidad más honrada. Añadamos una prueba más que consideramos de gran importancia: resulta aleccionador que la otra gran fiesta privativa del Palatino (y también de un arcaísmo innegable) sean precisamente los *Lupercalia*, el 13 de febrero. Es también originariamente una fiesta pastoril y purificatoria que revela la importancia que el ganado (sobre todo el ganado menor) tenía para los habitantes de aquella colina como base fundamental de su economía».

81 MARCOS CELESTINO (2002), pp. 43-44.

82 P. CARAFA y M. T. D'ALESSIO, en CARANDINI (2010), p. 422.

83 El texto merece la crítica de DE FRANCISCI (1959), p. 170, nota 341, respecto a la interpretación de Mommsen sobre los términos *attributa sunt*: según el autor italiano *atrribuere* significa aquí «pertenecer» y no «conceder»; BERHELET (2015), p. 63. Festo, s.v. *Popularia sacra* (Lindsay, 298): *sunt, ut ait Labeo, quae omnes cives faciunt, nec certis familiis attributa sunt: Fornacalia, Parilia, Laralia, porca praecidanea*. Según FIORENTINI (1988), pp. 253-255, estos *sacra popularia* se caracterizan: 1) positivamente: por poder ser realizados por todos los ciudadanos, *omnes cives*; 2) negativamente: por no pertenecer a ciertas famiias; es decir, no existe ninguna reserva a favor de ciertos grupos familiares o gentilicios. Esta clasificación es compatible con la que divide los *sacra* en

publica y *privata*: así, los *Fornacalia* o los *Parilia* son *popularia* por no estar reservados a ciertos individuos o grupos y, además, son *sacra publica pro curiis.*

84 FRAZER (1976) 1 II, pp. 327-328. Una descripción del ritual en: MARCOS CELESTINO (2002), pp. 145-173.

85 Tomo la traducción de GUILLÉN (1985), p. 208.

86 GUILLÉN (1985), p. 208.

87 RICHARD (2015), p. 213, nota 61: sobre el primitivo carácter de las curias como entidades naturales del sitio de Roma, al principio no formalizadas en su número ni sometidas a ninguna autoridad central.

88 Vid. también SABBATUCCI (1988), pp. 329-330.

89 CARANDINI (2006), pp. 82 y136.

90 DE FRANCISCI (1959), p. 487.

91 DUMÉZIL (2000), p. 376; SABBATUCCI (1988), pp. 123-128; MARCOS CELESTINO (2002), pp. 147-148; RIBAS ALBA (2009), pp. 145-146.

92 ALTHEIM (1956a), pp. 12-13: el recorrido de los lupercos en torno al Palatino se comprende si se tiene en cuenta que aquél coincidía con los límites de la Urbs; GUILLÉN (1985), pp. 197-203; P. CARAFA, en CARANDINI (2011), pp. 477-493.

93 BRELICH (2010), p. 104: Fauno, definido por Servio como *deus pastoralis* (*In Vergilii Aeneidos* VIII, 343).

94 BERTHELET (2015), pp. 68-69, que repara en el dato de la participación del *flamen Dialis*: sólo presidido, porque tiene prohibido tocar las cabras y los perros: GUILLÉN (1985), p. 200, con indicación de las fuentes.

95 Utilizamos la versión de A. Escobar, cuyas notas explicativas son de muy alto nivel.

96 Recogemos el texto de Enio sin división de versos.

97 Varrón, *De lingua Latina* V, 53.

98 EINZIG (1966), pp. 225-226; quien, basándose en el alcance de la palabra *salarium*, expone la alta probabilidad de que también la sal tuviera la condición de dinero (medida del valor, medio de pago, medio de cambio).

99 SANTALUCIA (1998), p. 44: más allá de ese límite quedaba abierta la *provocatio ad populum*.

100 Seguimos a BOZZA (1939), pp. 146-154; nos apartamos de ella en su consideración de la primera *possessio*, la que nace en las aldeas preurbanas (la autora no conoce el fenómeno protourbano), como señoría de hecho: el *ager* controlado por el grupo de la aldea posibilita que cada miembro pueda utilizarlo cuando quiera: todos los pastores considerados como señores del territorio, basado en la pura fuerza; es decir habría un doble nivel de señoría: el grupal sobre el territorio, llamado *possessio*; y el uso individual de esta *possessio* por parte de los *possessores*. Por el contrario, pensamos que la fuerza, el puro *hecho* sólo se halla presente en el momento de la *occupatio*: luego tuvo que existir una regulación, todo lo elemental que se quiera, en relación con el uso de la tierra para el pastoreo.

101 Es difícil luchar contra el lugar común (propiciado por los propios juristas romanos) de la posesión como *res facti;* vid.la siguiente definición sintética de CAPOGROSSI COLOGNESI (2000), p. 436, en la cual se observa la inevitable mención de la señoría *de hecho*, combinada con el reconocimiento de una protección jurídica (algo que en nuestra opinión es contradictorio): «Situación de disponibilidad de hecho de una cosa, con intención, por parte del poseedor, de tenerla con exclusión de otros sujetos del ordenamiento. En el Derecho romano, la p. es objeto de específica tutela

procesal y, en ciertas condiciones puede llevar a la adquisición de la propiedad mediante *usucapio*. En las relaciones agrarias se usa para indicar la p. del *ager publicus*, también ella una "situación fáctica" derivada de una autorización del Estado».

102 BOZZA (1939), p. 40: el *ager occupatorius* se llamará también *arcifinius*, «porque era el territorio situado fuera de los muros, confinante con los pueblos vecinos y por ello el primer baluarte contra una posible invasión»; posteriormente, dado que estos campos no eran objeto de *limitatio*, *ager arcifinius* significará *ager* no limitado, no medido.

103 BOZZA (1939), p. 47; DE MARTINO (1972) 401; CAPOGROSSI COLOGNESI (2014), p. 71, nota 3; sobre el estudio de M. Weber relativo al *ager compascuus*, y sus semejanzas con figuras del Derecho germánico: CAPOGROSSI COLOGNESI (2000), p. 29 (*fundus* identificado originariamente como *Hufenrecht*: 43-46).

104 BOZZA (1939), p. 148, que remite a Plinio el Viejo, *Naturalis historia* XVIII.

105 L. CAPOGROSSI COLOGNESI, en MOMIGLIANO y SCHIAVONE (1988), pp. 273-275; GUARINO (1998), p. 210, que ofece un catálogo sumario de las diversas formas de utilización del *ager publicus* en época histórica; (2001), p. 325; SMITH (2006), p. 243; CAMPBELL (2000), p. 84, que recoge el texto de Higino, *De limitibus* (entre otros pasajes que pueden consultarse en el índice p. 536).

106 CARANDINI (2003a), p. 472.

107 CARANDINI (2003a), p. 477, nota 50: es el tiempo del *hasta* de Marte, del *pilum* de Pilumno, de la *fala* de Falacer, de la *curis* (lanza en sabino) de Quirino.

108 Debida al crecimiento demográfico dentro de un perímetro protourbano no ampliado.

109 CARANDINI (2003a), p. 479: «El riesgo es el de interpretar el fenómeno intermedio de la proto-ciudad de modo excesivamente autonomista, como simple liga de aldeas, o bien de modo demasiado centralista, anticipando las conquistas que serán propias sólo de la ciudad».

110 CARANDINI (2003a), p. 468, nota 23; que no tiene en cuenta, además, las consideraciones de CRIFÒ (2005), para quien la noción de conciudadano es la propia de la constitución romana republicana, distinguible del concepto de ciudadanía propio de las ciudades griegas: *civis* da *civitas*; en un sentido inverso a lo que ocurre con el término *polites* respecto a *polis*, como signo de que en el caso de Roma el reconocimiento de la condición de ciudadano precede conceptualmente a la ciudad entendida como ente colectivo.

111 CARANDINI (2003a), p. 468.

LATIUM VETUS: LÍMITES Y EVOLUCIÓN ESQUEMÁTICA DE LOS ASENTAMIENTOS SEGÚN LA ARQUEOLOGÍA

Circe, hija del Hiperiónida Helios, en abrazo con el intrépido Odiseo, concibió a Agrio y el intachable y poderoso Latino[112].

La región de la Italia central que rodea la antigua Roma se denomina *Latium vetus* (vid. Fig. 1). Dado que nuestro estudio se refiere a una comunidad política, la romana, esencialmente vinculada desde el punto de vista geográfico, cultural y político al de la población de este territorio al menos desde la Edad del Cobre o Eneolítico (3000-2300 a. C.)[113], se hace precisa una breve consideración sobre los límites del Lacio[114], que serán también, en líneas generales —aunque en determinados momentos haya que hacer referencia o incluir a la vecina Etruria— los que marquen el contenido espacial de nuestras reflexiones.

La región se denomina en las fuentes antiguas como *Latium vetus*, la cual corresponde aproximadamente a la parte sur del Lacio actual, delimitado por el río Tíber al norte[115], los ríos Sacco y Liri al este y el río Garigliano al sur[116]. Sin embargo, los límites exactos[117] son controvertidos y ello debido a la falta de factores distintivos geográficos claros. También al hecho esencial de que inicialmente el territorio desempeñaba una función relativamente subordinada, dado que los grupos de población no habían alcanzado una sedentarización completa[118]. En particular el límite norte parece incierto incluso para los antiguos, zona en la que comunidades como *Crustumerium* (pero también *Fidenae*, *Tibur y Nomentum*) se atribuyen indistintamente al pueblo latino o al sabino.

Hacia el sur el *Latium vetus* se distingue del *Latium adiectum*, por motivos más históricos que geográficos. El primero es el

Latium propiamente dicho, habitado por los antiguos latinos, *prisci* o *casci*[119] *Latini*. El *Latium adiectium* (*añadido*), como indica su nombre, se refiere a una ampliación territorial llevada a cabo por conquista en el período monárquico de Roma. El límite se suele poner en el monte Circeo[120], situado en la costa, al sur de *Antium*. Algunos autores trazan la frontera entre ambas zonas señalando que el *Latium vetus* sería la zona en la que no aparecen citadas colonias latinas de la época monárquica, porque éstas serían un elemento indicador de la expansión territorial posterior; pero esta solución parece excesivamente estricta y deja fuera centros como Ardea, Anzio y Sátrico, evidentemente vinculados con la cultura lacial desde época muy antigua.

En el Bronce Antiguo (XXIII-XVIII a. C.) y en el Medio (XVII-XIV a. C.), se observan pequeños asentamientos de en torno a 1 ha, aunque en algunos casos pueden ser algo más extensos. La distancia entre los poblados es menor a 2 kilómetros. No son asentamientos estables en el tiempo. Se sitúan generalmente en zonas de pendiente (*pendio*). En casos determinados, a partir del Bronce Medio son ocupados lugares con valor estratégico, como la acrópolis de Lavinio, que pueden evolucionar hacia centros protourbanos en la primera Edad del Hierro.

En el Bronce Reciente (XIII a. C.) se acentúa la tendencia a situar nuevos asentamientos en pequeñas mesetas o en la zona alta de las colinas, que dominan recursos, sobre todo el agua de ríos o lagos, mientras que quedan abandonados los situados en terreno abierto.

En el Bronce Final (XII-comienzos del X a. C.) crece el número de lugares elegidos en función de sus posibilidades para la defensa. La distancia entre los asentamientos se sitúa entre 2 y 3 kilómetros. En esta época puede situarse la liga de los treinta *populi Albenses*.

En la primera fase de la Edad del Hierro y particularmente en la Fase Lacial IIA2 (900-875 a. C.) —véase el cuadro cronológico— desaparecen un cierto número de asentamientos, sobre todo en la zona que rodea la futura Roma. Al mismo tiempo se forman conglomerados más extensos que ocupan zonas altas de altitud media, los cuales darán lugar a las ciudades arcaicas. Este fenómeno, de grandísima importancia a los efectos de nuestra investigación, como ya ha quedado señalado, se describe como el del nacimiento de los centros protourbanos, antecedentes de las ciudades que, como Roma, aparecen en el siglo VIII a. C.

La arqueología permite identificar en este desarrollo una cierta prioridad cronológica de la Etruria del sur respecto al Lacio. A ello se añade que en Etruria el fenómeno protourbano surge de una manera menos gradual y a mayor escala. En Etruria, el proceso de abandono de pequeños asentamientos y el surgimiento de centros protourbanos (que darán lugar finalmente a ciudades como Veyes, Caere, Tarquinia y Vulci) se completa en el curso de pocas generaciones, entre la fase última de la Edad del Bronce Final y el comienzo de la primera Edad del Hierro, en torno al año 1000 a. C. Este desarrollo exige una planificación racional llevada a cabo por las comunidades afectadas. En palabras de Pacciarelli[121], este proceso de abandono de los pequeños núcleos de población acaecido en el Bronce Final determina la aparición de un paisaje político nuevo, dominado por asentamientos de 3 a 15 ha en los que se ha producido una modificación de los equilibrios socio-políticos anteriores acompañado de un desarrollo mucho más intenso del comercio, sobre todo en las zonas costeras. Asistimos al colapso de la forma organizativa basada en las pequeñas comunidades de aldea, que habían sido la forma de organización de la Edad del Bronce. Casi un 90 por ciento de estos pequeños asentamiento sufre un completo abandono, mientras que en su lugar

surgen los núcleos de población propios de la incipiente forma protourbana[122]. No es casual que todos los centros protourbanos de la Etruria meridional presenten características comunes: asentamiento en pequeñas mesetas (pianoro) con límites escarpados dentro de una zona de 100 a 200 hectáreas. Proximidad a ríos de importancia regional. Acceso más o menos próximo al mar. Y disponibilidad de un territorio amplio de uso agropecuario.

En el *Latium vetus*, como quedó indicado[123], la creación de estos nuevos asentamientos acontece con un relativo retraso[124] respecto a Etruria del sur, a mediados del siglo X a. C. A decir verdad, no estamos ante núcleos de población absolutamente nuevos. En estos lugares, futuras sedes de los centros protourbanos y de las ciudades arcaicas que les siguieron, se observa desde el Bronce Medio y Reciente una primera ocupación de la zona de mayor altura (*acropoleis*) —como es el caso del Capitolio romano[125]—. En Ardea, Lavinio y Sátrico encontramos elocuentes ejemplos de este modelo. Lo mismo puede decirse de *Fidenae, Ficulea y Gabii.* En el Lacio las dimensiones de los núcleos que se van formando son menores que en Etruria, con la excepción de Roma, que excederá las 200 ha. En los demás casos las superficies oscilan entre 20 y 50 ha. y sólo de manera excepcional entre 50 y 80 ha. Asimismo, la distancia media entre estos centros protourbanos se calcula sea de unos 12,9 kilómetros, con un radio territorial de 6/7 kilómetros, lo que da como resultado un territorio medio de unos 150 kilómetros cuadrados. De nuevo con la excepción de Roma, cuya distancia media a otros centros mayores —como Tívoli, *Gabii*, Túsculo y Lavinio[126]— es de unos 25 kilómetros.

112 HESÍODO, *Teogonía*, 1011 ss.; trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz; la obra puede remontarse a la época final del siglo VIII a. C.; cfr. CATALANO (1965), pp. 135-13, en todo caso es la primera referencia escrita sobre los latinos, personificados en su fundador mítico; sobre Latino como *ser fundador/dema* identificado con el toro sacrificado a Júpiter Laciar en el Monte Albano: CARANDINI (2006), pp. 325-328;

MARTÍNEZ-PINNA NIETO (2011), pp. 15-18, sobre la identificación entre Agrio y Fauno.

113 DEVOTO (1974), pp. 25-26.

114 SHERWIN-WHITE (1987), pp. 5-7.

115 En época histórica, para decir «fuera del Lacio» se utilizaba la expresión *trans Tiberim*: CATALANO (1965), p. 243.

116 FULMINANTE (2014), p. 41, de quien tomamos la información en este apartado.

117 Es muy probable que los límites del *Latium vetus* estuvieran marcados por ríos (independientemente de la importancia «física» de éstos). Los ríos poseen un valor religioso para el Derecho augural primitivo —también en Derecho germánico: J. GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer* II (1899, reeditado en 1956–)— CATALANO (1965), pp. 242 y 245-246. La significación augural de las corrientes fluviales se relaciona posteriormente con las primeras formas del *pomerium*, límite que separa la *urbs* del *ager* (territorio circundante): DE SANCTIS (2007), p. 506, nota 16.

118 La progresión hacia el principio territorial sólo se culminará con la aparición del Estado-ciudad (y antes con el proto-Estado); en las fases anteriores el principio de parentesco, extendido hasta alcanzar la totalidad de las comunidades, permite una identidad no vinculada necesariamente con un territorio delimitado de forma estricta; precisamente la necesidad de definir de manera exacta el espacio de su asentamiento explica la importancia del ritual de fundación de la ciudad: *pomerium* y *sulcus primigenium*: e incluso la delimitación del territorio subordinado: *ager Romanus antiquus*: vid. Figura 4; P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), pp. 153-160. Sobre la necesidad de distinguir netamente este *ager Romanus*, definido por el Derecho divino e inmutable desde época de Rómulo, con el territorio en general sometido al poder de Roma, *fines populi Romani*: CATALANO (1965), p. 274.

119 ENNIO, Fragmentos XIX, p. 71, ed. J. Martos; cascus*, antiguo*: es un término sabino: DEVOTO (1974), p. 97; CATALANO (1965), p. 188; CARANDINI (2003), p. 230.

120 PLINIO, *Naturalis historia* III, 56 y 59: CATALANO (1965), pp. 241-242.

121 PACCIARELLI (2001), p. 104.

122 PACCIARELLI (2001), p. 107.

123 Estamos siguiendo la exposición de FULMINANTE (2014), pp. 46-47.

124 Tal vez con dos generaciones de retraso: CARANDINI (2003a), p. 481; COLONNA (2005e), p. 2550: «una anterioridad de algunos decenios».

125 En sus pendientes se han encontrado restos del Bronce Final e inicios de la Edad del Hierro, luego extendidos, a finales del siglo X a. C., al menos a parte del Palatino y de la Velia (el cerro o colina que se extiende hacia el noreste, desde el Palatino al Esquilino) y también sobre el Quirinal: CORNELL (1999), pp. 99-100; PACCIARELLI (2001), p. 127.

126 PACCIARELLI (2001), p. 124.

HACIA LA FORMACIÓN DE LOS CENTROS PROTOURBANOS (Y URBANOS) SEGÚN R. PERONI. ARGUMENTOS PARA LA EXCLUSIÓN DE UNA APROXIMACIÓN PRIMITIVISTA A LA ROMA ARCAICA

A pesar de separarnos de los criterios de una exposición sistemática, nos parece oportuno detenernos en este apartado en la posición de R. Peroni[127], que de alguna manera podemos considerar como el antecedente de la teoría de A. Carandini. Pensamos que considerar ahora, si quiera sea de manera sintética, la posición de Peroni, puede ayudar al progreso de nuestro análisis, una vez que el lector tiene ya una cierta familiaridad con la cronología, la situación general del Lacio y Etruria meridional y conoce el cuadro institucional del período protourbano. En todo caso, esta especie de vuelta atrás en la exposición servirá para profundizar desde una perspectiva distinta pero homogénea con lo anterior en el desarrollo histórico-jurídico que lleva hasta la creación del Estado en Roma. Antes de proseguir, es preciso señalar que las nociones utilizadas por Peroni se apartan en gran medida de las empleadas por la antropología social neoevolucionista[128] (es decir, las aplicadas en esta obra). Rechaza en particular la noción de jefatura (*chiefdom*); pero acepta la de *clan clónico*, la conocida aportación de P. Kirchoff[129]. Asimismo, Peroni utiliza la expresión «comunidad tribal» en un sentido específico que no se corresponde con el uso general en la literatura de la antropología social. Estos motivos aconsejan un tratamiento separado para dejar que el lector extraiga sus propias conclusiones, sabiendo que inevitablemente se encontrarán en la exposición puntos y reflexiones que ya

han aparecido en páginas anteriores junto con alguna que otra anticipación.

Peroni utiliza como categoría genérica de las sociedades humanas en edad protohistórica la de *formación socio-económica*. En Europa, durante la Edad del Cobre, existen comunidades de linaje sin diferenciación estable, de carácter igualitario, que reúnen a varias decenas de individuos en comunidades de aldea aparentemente autosuficientes y autónomas. A partir del Bronce Antiguo (2300-1700 a. C.) se encuentran comunidades de linaje establemente diferenciadas. El elemento esencial es el linaje o el segmento de un linaje, agrupados en su caso en una unidad más amplia el clan (grupo de descendencia que se reclama descendiente de un ancestro mítico), grupos de parentesco en los que la situación de cada familia y de cada individuo produce una diversidad de *status*. La identidad deriva más de la pertenencia al linaje que de la residencia en un territorio más o menos es table.

En el Bronce Medio (1700-1350 a. C.) asistimos a los inicios de la sedentarización. Desde estos momentos las comunidades pueden acumular recursos, porque la estabilidad permite «inversiones» pensadas para rendir a largo plazo. Se produce una acentuación de la importancia del elemento guerrero o militar. Se difunde la utilización del caballo (también en carro) para el combate. Surge la subordinación de unas comunidades a otras. Ahora es el territorio el elemento que impulsa y condiciona la identidad colectiva. Peroni habla a estos efectos de comunidades tribales o de base territorial y funcional. El nivel familiar de este período corresponde a la familia nuclear, realidad que puede inducirse de los datos que ofrece la arqueología: áreas muy extensas divididas en un gran número de parcelas que se mantienen constantemente dentro de un mismo tamaño. Respecto a esas parcelas no existía propiedad permanente sino que era la comunidad la que asignaba los lotes en posesión temporal[130].

Esta misma estructura uniforme se da en los asentamientos, con cabañas rectangulares de dimensiones aproximadamente equivalentes. Se constata, por tanto, la presencia de una rigurosa disciplina colectiva. Una uniformidad que se manifiesta igualmente en el ritual fúnebre, que es habitualmente el de la cremación. Las comunidades ya no son de decenas sino de centenares de individuos. Aparecen oficinas metalúrgicas estables. Las manifestaciones religiosas ayudan también a la hora de comprender el significado de este tipo de organización social[131]. En épocas anteriores la concepción de lo religioso tenía fuertes componentes naturalistas; poco a poco se crea una esfera sobre-natural en la que las divinidades se colocan en una esfera separada de los humanos y reciben los homenajes que se tributan a las figuras socialmente eminentes. El culto, materializado en las donaciones ofrecidas, es llevado a cabo por la comunidad entendida como un ente colectivo.

En el Bronce Reciente (1350-1200 a. C.) ve la aparición de las comunidades gentilicio-clientelares preurbanas. Estamos, por tanto, ante sociedades regidas por grupos aristocráticos. Llegan a Italia artesanos procedentes del Egeo[132]. La sociedad conoce ya fuertes desequilibrios entre la élite y los grupos subordinados, clientes, que tienen su expresión en algunas viviendas de mayores dimensiones. Prevalece la incineración[133].

En el Bronce Final (1200-1000 a. C.), período protovillanoviano en Italia central[134], se mantiene la comunidad gentilicio-clientelar preurbana como formación sociopolítica prevalente. Estos grupos alteran, pero no eliminan, la estructura territorial propia de las comunidades del Bronce Medio; sin embargo, suponen algo parecido a una «vuelta» del parentesco como criterio supremo organizador de la vida social. Este tipo de formación se aparta de las comunidades de linaje anteriores, porque ahora la comunidad no está toda ella unificada y estructurada en un único linaje, sino que existen varios grupos de descen-

dencia aristocráticos en competencia entre ellos por la hegemonía por el resto de la población. Las relaciones clientelares ponen en crisis el antiquísimo modelo de la propiedad comunitaria del suelo, distribuido por rotación en asignaciones temporales a las unidades familiares, una crisis que parece verificarse en primer lugar en Etruria al término del Bronce Final[135], dando lugar a la aparición de los centros protourbanos en torno al 1000 a. C. Las élites utilizaron la estrategia[136] de abandonar los asentamientos tradicionales, trasladándolos a lugares más apropiados para lograr imponer una nueva estructura socioeconómica: ésta sería la razón del nacimiento de los centros protourbanos, situados en *pianori*, mesetas, de gran amplitud (en relación con las sedes anteriores), de más de 100 hectáreas, con un perímetro que cuenta topográficamente con ventajas para la defensa. Estos centros disponían inicialmente —dentro de su perímetro— de espacio suficiente para la obtención de los recursos agrícolas y ganaderos necesarios, como demuestra el estudio de la planimetría del yacimiento del Calvario di Monterozzi en Tarquinia[137].

Peroni subraya enérgicamente la función esencial de la familia nuclear en el período protourbano, «célula constitutiva de la sociedad en todos sus niveles». Vinculada a la familia, en esta época surge la propiedad privada de la tierra[138]: la arqueología de los asentamientos verifica una contigüidad de los lotes a la vivienda familiar, un dato que indica claramente que lo que se practicaba no era la antigua asignación temporal en posesión rotatoria, sino una asignación en «propiedad definitiva»[139] y alienable: que se describe como *heredium*[140]. Ahora bien, el igualitarismo primero de la ordenación protourbana decae inevitablemente, dada la posibilidad de la transmisión *inter vivos* de estos lotes de tierra, dado lugar a un proceso de acumulación de la riqueza que ahora afecta a este recurso productivo —la tierra[141], pero también el ganado— y no se limita ya a los bienes

de consumo o de prestigio, como en épocas anteriores. En los centros protourbanos se hace posible una profunda división del trabajo (interna y externa)[142] y, con ella, surge la institución del mercado. Finalmente, es propia también de esta época una transformación de los lugares de culto: nacen los precedentes de los templos y santuarios del período urbano, los cuales, desde el punto de vista arqueológico aparecen como cabañas de madera de dimensiones y usos especiales.

El modelo del centro protourbano, nacido en torno al 1000 a. C. en Etruria y enseguida en el Lacio, se extiende progresivamente: llega hacia el 500 a. C. al norte de Italia. En torno al 300 a. C., durante la fase media y tardía de La Tène (la cultura de los *oppida*) se extiende a un área muy extensa de la Europa continental. Estos centros pueden parecer a primera vista grandes aldeas, dado que su población se cuenta por millares de individuos y el tejido habitativo se halla disperso, con viviendas en medio de zonas de cultivo, pero organizativamente se asemejan más a una ciudad. Peroni se pregunta en qué medida el modelo protourbano puede ser calificado o no como un fenómeno de sinecismo. Si por sinecismo se entiende, de acuerdo con la tradición literaria antigua, el abandono de un conjunto de asentamientos y el confluir de sus poblaciones en un único sitio preexistente (como la Atenas de Teseo) o nuevo, resulta evidente que ambos conceptos —modelo protourbano y sinecismo— describen una misma realidad. Ahora bien, si por sinecismo se entiende, como ocurre habitualmente, un proceso por medio del cual un conjunto de aldeas autónomas pero próximas, gradualmente se funden creando finalmente una ciudad, entonces la respuesta es negativa: este tipo de sinecismo, además, no se ajusta ni a la información que ofrecen las fuentes escritas ni a los resultados de la arqueología, como resulta especialmente del examen del yacimiento de Veyes. En Roma, tras los estudios de H. Müller-Karpe, A. Guidi e M. Bettelli (en contra de E. Gjers-

tad), la distinción entre una fase preurbana, limitada a la ocupación del Capitolio y el Palatino y la utilización de la zona del Foro como necrópolis; y una fase protourbana, con el asentamiento extendido hacia las colinas nororientales, parece innegable[143].

Quisiéramos realizar una reflexión suscitada por la aportación de Peroni que acabamos de examinar. Independientemente de la terminología utilizada y de las hipótesis concretas que plantea respecto al desarrollo de las instituciones, que pueden ser objeto de debate o de matizaciones, lo que parece claro es que la investigación arqueológica no permite las aproximaciones primitivistas a la historia de la Roma arcaica. La figura magistral de R. Peroni puede servir por ello como una especie de jalón en la historia de la investigación sobre este problema. El cúmulo de informaciones que ha proporcionado la arqueología de Etruria y del Lacio permite situar el nacimiento de la Ciudad dentro de un mundo anterior muy complejo, que desde hacía siglos conocía las diferencias sociales y diferentes formaciones políticas que oscilaban entre el predominio del parentesco o del territorio, anticipando en alguna medida las tensiones propias de la forma estatal. Como ya hemos repetido en alguna ocasión, no cabe empezar la historia jurídica con el comienzo de la Ciudad, ni parece que ésta sea el resultado tardío de una evolución. Por el contrario, a medida que se puede ir conociendo la realidad preurbana y protourbana va perfilándose con más seguridad que la fundación de la Ciudad en el siglo VIII a. C. se adapta perfectamente a este cuadro general. Estos planteamientos afectan a instituciones esenciales. De esta forma el estudio de la *gens* ha de situarse dentro de este desarrollo temporal muy amplio. Como afirma el autor, es preciso distinguir con claridad el fenómeno preurbano de la comunidad gentilicio-clientelar de la «repetición» de este esquema en el contexto urbano, en el cual vuelve a aparecer la *gens*, ahora dentro de una estructura

estatal completa, como es la constitución política de la Roma republicana. Existe, pues, una historia institucional, es decir, una historia del Derecho, específica de los períodos pre y protourbanos, una historia cuyo conocimiento (por fragmentario que sea) es precioso como herramienta de compresión de la génesis de la Urbe.

---

127 PERONI (1996); R. PERONI, *Formazione e sviluppi dei centri protourbani medio-tirrenici*, en CARANDINI-CAPPELLI (2000), pp. 26-30.

128 Vid. CARANDINI (2003a), pp. 602-606.

129 PERONI (1996), p. 8.

130 Obsérvese la utilización —por lo demás generalizada en los autores— de la dicotomía propiedad/posesión, tomada del léxico jurídico del Derecho romano pero difundida de manera universal entre arqueólogos, prehistoriadores y antropólogos sociales.

131 PERONI (1996), pp. 8 y 17.

132 Vid. BIETTI SESTIERI (2017), pp. 161-169.

133 PERONI (1996), p. 297.

134 PERONI (1996), p. 340.

135 PERONI (1996), p. 36.

136 Obsérvese que Carandini se aparta claramente de Peroni en este punto; para Carandini, la *revolución protourbana* tiene unos protagonistas que no son los grupos dirigentes de la época anterior; para Peroni la aristocracia preurbana es la que realiza la transición o la *revolución protourbana*.

137 PERONI (1996) 37.

138 R. PERONI, en CARANDINI y CAPPELLI (2000), p. 27.

139 PERONI (1996) 38.

140 A diferencia de Carandini, el *heredium* es para Peroni una propiedad privada atribuida a la familia nuclear, no a la familia extensa. Tampoco hay en Peroni la identificación de una primera fase histórica en que tal tipo de propiedad tendría un carácter inalienable *inter vivos*.

141 La tierra es ahora susceptible de apropiación en cuanto pública, es decir, protegida por el ordenamiento comunitario, y alienable en cuanto privada, es decir, atribuida de manera definitiva a las familias nucleares: R. PERONI, en CARANDINI y CAPPELLI (2000), p. 29.

142 Quiere decirse: dentro del centro protourbano y, además, al producirse fenómenos de especialización según los lugares, dando lugar a intercambios con otros centros espcializados en otro tipo de productos o mercancías.

143 R. PERONI, en CARANDINI y CAPPELLI (2000), p. 30.

LAS FORMACIONES PREURBANAS EN EL LACIO. LIGAS Y HEGEMONÍAS. *NOMEN LATINUM*

Nos ocupamos ahora de la estructura política del Lacio anterior a la fase protourbana. Ya hemos dedicado alguna atención a esta materia, pero parece oportuno dedicarle un tratamiento específico. El hilo de la argumentación nos exige un retroceso temporal. Fijamos nuestra atención en la época anterior a la aparición de los centros protourbanos. Retrocedemos de nuevo en el tiempo para terminar de perfilar esta cuestión vinculada al origen de Roma como ciudad. Nos situamos en una época entre los siglos XVII y XVI a. C., período al que se remontan las primeras noticias míticas de los antiguos[144] y en la que se pueden datar los primeros asentamientos estables. Aparte de algunos rasgos muy generales —los movimientos migratorios de la población de lengua indoeuropea[145] asentados en el centro de Italia al menos desde el II milenio a. C y la presencia de un substrato indígena— desconocemos la composición demográfica del Lacio en la Edad del Bronce. Pero es evidente que debe excluirse un Lacio étnicamente homogéneo[146]; la población latina, tal como la encontramos en época histórica, fue el resultado de múltiples movimientos migratorios[147] más o menos intensos y prolongados en el tiempo. De ellos estamos muy mal informados; sin embargo, las fuentes guardan un recuerdo envuelto en narraciones míticas que contienen un fondo de verdad.

Los Sículos son el primer grupo que aparece en las fuentes con identidad propia. Se pueden situar en el Bronce Reciente, en torno al 1300 a. C. Pueblo de lengua indoeuropea que, situa-

do en Italia central, terminó por migrar hacia el sur (al menos en parte) y asentándose en Sicilia[148]. En la zona del Lacio estos Sículos debieron de mezclarse con la población autóctona de la que, como quedó dicho, nada sabemos. En esta época no cabe hablar en ningún sentido de una identidad latina. La unidad lingüística de los protolatinos se había perdido[149]. El río Tíber no marcaba un límite entre grupos étnicos distintos y en el sitio de la futura Roma el Janículo y el Capitolio controlan el paso sobre el río facilitado por la isla Tiberina[150].

Una segunda migración —de las que han dejado alguna huella en las fuentes— es la de los Aborígenes[151]. Esta población se hallaba instalada en *Amiternum*, *Reate* e *Interamma* —su centro principal era *Lista*— al noreste del Lacio. Las narraciones legendarias afirman que allí se mezclaron con los Pelasgos, cuando éstos llegaron procedentes de Grecia[152]: éstos habían desembarcado en la desembocadura del Po y desde allí se dirigieron a Umbría[153]. Los aborígenes son el antecedente de los Sabinos y, por ello, tienen un interés específico[154] no sólo para el Lacio en general, sino para la historia arcaica de Roma, en la que el elemento sabino —o protosabino[155]— desempeñó una función esencial[156].

Dionisio de Halicarnaso —en armonía con su construcción histórica helenocén trica[157]— reclamaba para los Aborígenes un origen griego. En todo caso, sea cual sea el momento y las circunstancias de la formación de este pueblo[158], siguiendo la tradición recogida por el historiador griego[159], Carandini[160] propone que los Latinos como comunidad étnica pudieran ser la consecuencia de la fusión de gentes diversas producida en la zona de los montes Albanos: los dos primeros reyes divinos de Alba, Pico y Fauno, no son Sículos ni Latinos, sino Aborígenes. Los Latinos nacen de la superposición a una población ya establecida (los Sículos, que en esos momentos se pueden considerar indígenas, aunque éstos también procedan de una migra-

ción anterior) de una élite aborigen. Esta élite extranjera se mezcla con los grupos dirigentes locales, sin perder inicialmente la conciencia de su propia identidad. Separándonos por un momento de la hipótesis de Carandini[161], podríamos añadir que este grupo no sólo produce la «creación» del éthnos latino —estaríamos a mediados del siglo XII a. C., Bronce Final—, sino que marca de manera decisiva el carácter de la aristocracia preurbana lacial y lo hace a largo plazo. Un síntoma de este desarrollo se recoge en la tradición, según la cual, los Aborígenes venían considerado como un *pueblo sagrado* descendiente de Zeus/Júpiter[162].

Según nuestro criterio, se pueden extraer dos conclusiones de este probable origen inicialmente aristocrático del «primer pueblo latino». En primer lugar, la tradición de los Aborígenes como pueblo sagrado es perfectamente compatible con cuanto podemos saber con carácter general acerca de la organización política propia de las jefaturas —simples o compuestas—. Ellas son regímenes teocráticos, que reservan a la élite, organizada en linajes o grupos más amplios (*gentes* en el sentido estricto que tendremos que perfilar más adelante) una posición genealógicamente definida y una vinculación específica con la divinidad y con los ancestros divinizados. Más que de los Aborígenes como pueblo tendríamos que decir que éstos aportaron o se integraron en el grupo dirigente introduciendo sus propias instituciones jurídico-religiosas.

En segundo lugar, sabemos que la titularidad de los auspicios era, según el Derecho augural romano —en este punto cabe admitir que estemos ante un fenómeno general latino—, no un monopolio exclusivo de los magistrados. Se habla por el contrario de *auspicia populi*. Tal es la aportación de Catalano contra la postura de Mommsen[163]. El asunto tiene importancia porque en el fondo existe una controversia sobre el concepto de *populus*. Éste no debe traducirse por Estado (*Staat*)[164], como

quiere la investigación alemana[165], ya que el *populus* no corresponde a esa concepción no voluntarista y abstracta, sino que en el caso de los Latinos, el elemento de la voluntariedad de la asociación se revela desde los comienzos de la historia como esencial[166], un elemento que, aun reconociendo un punto de partida prehistórico de orden natural[167], afecta a la propia génesis del éthnos latino y explica que ni la pluralidad lingüística inicial[168] ni la presencia de grupos culturalmente diversos afectaran a la creación del *nomen Latinum* entendido como una unidad política constituida jurídicamente. Ahora bien, esta concepción de los auspicios atribuida al *populus*, en la que se admiten igualmente los auspicios privados[169], pudiera tener su origen remoto en una primera situación en la que el Derecho augural fuera patrimonio exclusivo de la aristocracia latina preurbana, monopolizadora de las relaciones con Júpiter, para extenderse posteriormente a los fundadores de los diversos *populi*, entre ellos el *populus Romanus*. Esta génesis de Derecho augural, elemento esencial del sistema jurídico-público romano, explicaría la tensión histórica prolongada hasta finales de la República romana que se observa en cuanto a su titularidad: los auspicios son del *populus*, pero éste venía entendido originariamente no como el conjunto de los habitantes de cada ciudad, sino cómo el grupo aristocrático- militar que funda cada centro urbano[170], del cual se considerará heredera la primera clase dirigente urbana, es decir, los patricios. En realidad, el Derecho público romano no terminará de superar esta bipolaridad del concepto de *populus*, entendido a la vez en sentido igualitario y en sentido aristocrático (dirigido por un grupo aristocrático que se identifica como descendiente de los fundadores). Significativamente, Y. Berthelet, en su aportación a esta materia puede titular uno de sus apartados así: *De los auspicia patriciorum a los auspicia publica,* pese a que la interpretación de la función de la *lex curiata de imperio* me parezca muy discutible[171].

Tal consideración del *populus* como comunidad que trasciende el tiempo está también en la base de los *mores maiorum*: una fuente del Derecho[172] integrada por normas vigentes ahora pero nacidas en un pasado más o menos remoto, más o menos histórico[173], por una comunidad de la cual la actual se reclama heredera o, dicho de otro modo, por una comunidad integrada por vivos y difuntos. Este desarrollo histórico está en la base de varias instituciones de origen preurbano o protourbano, entre ellas la institución del *interregnum*, sobre la cual volveremos más adelante.

Desde al menos el Bronce Medio, las comunidades del Lacio pudieron establecer vínculos políticos más o menos estables. Ello forma parte de la estructura de las sociedades de jefatura, en las que las comunidades de aldea se agrupan en varios niveles dando lugar a unidades políticas más o menos estables en el tiempo, sujetas a permanentes flujos y reflujos de integración y de fragmentación. Esto debió de ser un fenómeno generalizado en Italia: sabemos de la liga latina, la liga etrusca, la liga equa, la liga volsca, etc.[174]. Este tipo de unidad política, llamada éthnos por los griegos y *nomen* por los latinos (aunque la palabra *nomen* se utilizaba también para otro tipo de agrupaciones) tenía una divinidad tutelar a la que se daba anualmente un culto común: el culto era el mecanismo que reforzaba la identidad del grupo. Las siguientes palabras de Dionisio de Halicarnaso IV, 25, 3-5 —la referencia es también de U. Coli— podrían tener un valor general y hacer referencia, además, a la época protohistórica:

> *De entre todas las obras de esta naturaleza, la que más admiración le causó* (a Servio Tulio) *fue el proyecto de Anfictión el griego, quien al ver la debilidad de los pueblos griegos y la facilidad con la que podían ser destruidos por los bárbaros que lo rodeaban, los reunió en una asociación y asamblea llamada anfictiónica, por su nombre, y estableció, aparte de las leyes propias de cada ciudad, unas comunes para todos, que llaman anfictiónicas, gracias a las cuales vivían como amigos y mantenían los lazo de parentesco, más con los hechos que con las palabras, y eran molestos y temibles para los bárbaros. Siguiendo su ejemplo, los jonios, que habían trasladado su hogar de Europa a las tierras de ultramar, en Caria, y los dorios, que habían edificado sus ciudades en torno a estos lugares, erigieron templos sufragados por toda la comunidad: los jonios , el de Ártemis en Éfeso; los dorios,*

el de Apolo en Triopio. Allí se congregaban junto con sus mujeres e hijos, en las fechas señaladas, ofrecían sacrificios, celebraban fiestas, competiciones hípicas, gimnásticas y musicales y honraban a los dioses con ofrendas comunitarias. Después de asistir a los certámenes, celebrar las fiestas y recibir unos de otros pruebas mutuas de amistad, si se había producido alguna desvenencia entre dos ciudades, unos jueces, constituidos en tribunal, actuaban como árbitros. También deliberaban conjuntamente sobre el tema de la guerra contra los bárbaros y sobre la mutua concordia (trad. de A. Alonso y C. Seco).

Es muy probable que en el Lacio se sucedieran en los tiempos protohistóricos un número (para nosotros desconocido) de distintas ligas, cada una de ellas con un centro hegemónico y cultos específicos. La situación de inestabilidad política propia de estas formaciones no aconseja adoptar una especie de postura unitaria, según la cual estaríamos siempre ante la misma liga latina con diversos centros hegemónicos. Sin embargo, un sector de la investigación admite la postura contraria; es el caso de Martínez-Pinna, que añade una consideración sobre la naturaleza no política de la liga Albana, punto de muy difícil defensa, dada la inescindible unión entre los aspectos religiosos y políticos durante la protohistoria[175]:

«Las *feriae Latinae* no eran patrimonio exclusivo de las gentes que habitaban en el área albana, sino que a las mismas asistían en plano de igualdad todos los *populi Latini*. Incluso dando por válida la célebre lista de Plinio como relativa a una época muy antigua, protohistórica y preurbana, la localización sobre el mapa de esos nombres se extiende prácticamente a la totalidad del territorio latino. Es decir, que desde sus más remotos orígenes, las *feriae* implicaban a todos los latinos, y lo mismo cabe decir sobre su héroe epónimo. La elección del monte Cavo como lugar de celebración de las *feriae* responde a sus propias características geográficas: es el punto tenido como más elevado del Lacio y por tanto el adecuado para una teofanía de Júpiter en cuanto divinidad suprema; como consecuencia reúne todas las condiciones para convertirse en centro religioso del conjunto del pueblo latino. Por ello el monte Albano nunca fue el punto de referencia de una liga política, que siempre basculó, a tenor de las cambiantes circunstancias históricas, sobre un santuario de Diana, bien fuese el de Nemi en Aricia, el de Corne en territorio tusculano y, teóricamente, el del Aventino en Roma»[176].

Una postura semejante es defendida por M. Marcos Celestino[177], cuyas palabras recogemos también literalmente:

«Las aldeas asentadas al oeste y al sur de los Montes Albanos y en la llanura del Lacio, poblaciones agrícolas y ganaderas, parecen haberse considerado unidas por un parentesco, cuyo denominador común era el *nomen Latinum*. Ello se manifestaba en la existencia de una liga integrada por las primitivas

comunidades, los *prisci Latini.* La historiografía antigua veía en esta liga un carácter primordialmente religioso, imitado de instituciones similares etruscas y griegas. (Hoy día se considera esta institución como residuo de una práctica más antigua y compleja, que daba lugar a una estructura federal basada en la conciencia de un parentesco común, cuyas raíces se hundían en la prehistoria. Esa unidad comenzaría a desmoronarse al sedentarizarse en el Lacio). La coalición de los *vici* tenía como elemento vinculante la veneración de una divinidad común —*Iupiter Latiaris*— al que se rendía culto en la falda del Monte Albano La preeminencia de la liga la ostentaba Alba Longa, por su proximidad al santuario. Pero esa preeminencia fue pasando a otras comunidades con nuevos lugares de culto (el de Diana, en Aricia y más tarde en el Aventino; el de Venus en Lavinio), aunque el santuario Latiar gozó siempre de un venerable prestigio. La fiesta anual de la liga eran las *feriae Latinae,* cuyo acto ritual más destacado era el sacrificio de un toro blanco (Arnobio, *Adv. nat.* 2, 68): *exta* y *viscera* acababan siendo repartidos entre todos los representantes de las ciudades. La dominación etrusca supuso un cambio profundo al conferir a la liga su propia impronta».

Sin embargo, a pesar de estas autorizadas opiniones[178], resulta preferible admitir que durante varios siglos —antes y después de la aparición del Estado-ciudad en el Lacio en el siglo VIII a. C.—aparecieron y desaparecieron ligas distintas que en algunos casos pudieron coexistir en el tiempo[179]. Entre ellas sabemos de una federación con sede en Lavinio (la actual Pratica di Mare)[180], que en época histórica afirmaba haber sido fundada por Eneas[181]. Conservó su influencia como centro religioso. Lugar de peregrinación de los pueblos latinos. Sede de los dioses ancestrales de Roma, los Penates, que en un determinado momento (posterior a su existencia) fueron identificados con los objetos sagrados que Eneas pudo traer de Troya. El templo de los Penates coincide con el santuario de los Trece Altares. Eneas recibía culto en Lavinio bajo el título de Padre Indígete, *Pater Indiges*, una divinidad que era muy anterior a la recepción del ciclo troyano. Livio recoge la tradición de un solemne sacrificio[182] realizado allí por Tito Tacio (el rey sabino que reinaba con Rómulo) momento en el que fue asesinado. Livio I, 14, 1-3:

Algunos años más tarde, unos parientes del rey Tacio maltratan a los delegados de los laurentes.; al invocar los laurentes el Derecho de gentes, pesó más ante Tacio la influencia y los ruegos de los suyos, y como consecuencia, se hizo objeto del castigo a que ellos eran

acreedores, pues una vez que asistió en Lavinio a un sacrificio solemne se produjo una revuelta y fue asesinado. Se dice que Rómulo reaccionó ante este hecho con menos pesar del que debía, bien porque no compartía el poder con mucho convencimiento, o bien por estimar que había sido muerto no sin razón. Descartó, pues, la guerra, pero para que hubiese una expiación de la ofensa a los legados y de la muerte del rey, la alianza entre Roma y Lavinio fue renovada (trad. de J. A. Villar Vidal).

Otro centro, cabeza de una liga o federación, pudo ser el santuario de Diana, *Lucus Dianae*, sobre el monte Corne, en Túsculo[183]. Algunas fuentes preservan el recuerdo de una federación entre Tibur y Cora; o entre Nomento, *Fidenae* y *Crustumerium*. Los datos no son concluyentes, pero, como escribe Catalano, no se puede dudar de que existió una pluralidad de centros jurídico-religiosos como sedes de distintas unidades políticas que podemos llamar «federaciones»[184]. Asimismo, importa destacar que los santuarios en torno a los cuales tenían lugar las asambleas y celebraciones religiosas de estas federaciones poseían también una relevante función comercial de tipo regional e incluso «internacional»[185].

Exponemos ahora nuestra personal opinión sobre la posibilidad hipotética de que el Lacio protohistórico hubiera conocido una federación en torno a la (futura) ciudad de *Gabii*, que en esa época, como venimos afirmando, habría que imaginarla como una comunidad de aldea sede de una jefatura compuesta de dimensiones para nosotros desconocidas. Hay un texto de Varrón que nos puede servir de guía para iniciar nuestra argumentación: *De lingua Latina* V, 33:

Como nuestros augures públicos exponen hay cinco tipos de territorio: romano, gabino, extranjero, enemigo y dudoso. El romano recibió su denominación de donde Roma, de Romulus; el gabino, de la ciudad de Gabii; el extranjero es el territorio pacificado que existe aparte del romano y del gabino, porque en estos se observan los auspicios de una única forma; recibió su denominación de peregrino a partir de pergere, esto es, avanzar: en efecto, hacia allí avanzaban por primera vez desde el territorio romano, por lo cual es gabino también es extranjero, pero, dado que tiene auspicios particulares, se ha separado del resto. El enemigo recibió su denominación a partir de hostes, «enemigo de guerra». El dudoso es aquel del que se ignora de cuál de estos cuatro es (trad. de L. A. Hernández Miguel)[186].

Como señala Catalano[187], a la singularidad del *ager* de *Gabii* se añaden otras singularidades que no se dan en ninguna otra

ciudad latina. Dionisio de Halicarnaso IV, 58, escribe acerca del antiguo *foedus Gabinium* y la *isopoliteia* (igualdad de derechos) que Tarquino el Soberbio concedió a esta ciudad. Pero sobre todo interesa mencionar la tradición según la cual Rómulo, educado allí[188], habría tomado de *Gabii* el arte augural, que es el núcleo de la religión latina; de allí provenía el *cinctus Gabinus*, utilizado en algunas ceremonias romanas. La especial consideración del Derecho augural de *Gabii* bien puede ser un síntoma de una antigua hegemonía de este centro en época protohistórica.

***

Dejando aparte estas hipótesis, la liga más importante, de la que estamos mejor informados, es la que se encuentra plenamente formada en la última fase de la edad preurbana[189] en torno a Alba (hasta su destrucción por el rey romano Tulo Hostilio[190], hacia la mitad del siglo VII a. C., que marcó su final político, pero no el religioso). La supremacía albana se encuentra refrendada por la arqueología del monte Cavo, *mons Albanus*, restos que se remontan, al menos, al Bronce Final[191]. La fuente principal para nuestro conocimiento de los miembros de esta federación es un texto de Plinio el Viejo, *Naturalis historia* III, 68-69[192]. El culto a Júpiter Laciar, especialmente en las *feriae Latinae*, era el rito esencial: la participación en el sacrificio constituía la expresión de la pertenencia a esta liga[193]. Varrón, *De lingua Latina* VI, 25:

> *Semejantemente las feriae Latinae son un día movible, que recibió su denominación por los pueblos latinos, quienes tuvieron, juntamente con los romanos, el derecho de pedir en el monte Albano un trozo de carne de culto, y por estos latinos, aquéllas recibieron la denominación de Latinas.*

Carafa se ha ocupado de localizar, en la medida de lo posible, los treinta pueblos[194], *populi*, que integraban la federación. Estas comunidades formaban el *nomen Latinum*[195] al que se refieren nuestras fuentes. La liga albana estaba dirigida por un *rex*, palabra que en este ambiente histórico[196] no significa el monarca propio de las comunidades urbanas, sino más bien el

jefe de una jefatura compleja, como era paradigmáticamente esta federación: estamos, pues, ante el *rex* del *éthnos* albano[197]. Por tal motivo, las prevenciones de Coli[198] sobre la presencia de un «rey» carecen de base, puesto que no hablamos propiamente de un reino, sino de la utilización de este término en un sentido distinto, anterior al que terminará imponiéndose en la lengua latina. Una asamblea de «representantes» de las comunidades, que pueden ser descritos como *patres*, puesto que tenían que ser miembros de las distintas aristocracias locales[199] y participaban —a continuación veremos cómo— en la elección del *rex* latino. Asimismo, dado que la liga convocaba cuando la ocasión lo requería un ejército federal, podemos señalar que tal ejército reunido constituía la asamblea del *nomen Latinum*, como lo será de Roma primero la asamblea por curias y después los *comitia centuriata*.

---

144 Como dice CARANDINI (2003), p. 96, nota 5, de quien tomamos la información del texto, la memoria mítica sobre los inicios de la humanidad no iba más allá de la Edad del Bronce; este punto es común a Grecia y al Lacio.

145 Problema no resuelto: pues existe diversidad de opiniones sobre la llegada a Europa de poblaciones de lengua indoeuropea: CARANDINI (2003), p. 117, nota 18.

146 CARANDINI (2003), p. 141.

147 Estos continuos movimientos de población no deben entenderse como movimientos de masas, sino que se realizaban gradualmente y, en la generalidad de los casos, son protagonizados por grupos minoritarios que se infliltran asumiendo o imponiendo su propia cultura: DE FRANCISCI (1959) 129. En el caso de «pueblos» indoeuropeos (o grupos de lengua indoeuropea), éstos introdujeron en el Lacio el culto a Júpiter (*Dyaus pitar*) y el mecanismo de consulta de la voluntad divina por medio de la *auguratio* en sentido amplio que engloba tanto los auspicios como la institución de la *inauguratio*; vid. CATALANO (1965), p. 181. Tienden a interpretarse estos movimientos de población como fenómenos de toma del poder por una élite: CARANDINI (2003), p. 138, nota 3.

148 DEVOTO (1974), pp. 54-55.

149 CATALANO (1965), p. 180.

150 CARANDINI (2003), p. 115.

151 Para la postura crítica sobre estas noticias, reputadas absolutamente legendarias: DE SANCTIS (1967), pp. 169-195.

152 Dionisio de Halicarnaso I, 17, 1.

153 CORNELL (1999), p. 59: Dionisio de Halicarnaso presenta a continuación otro grupo de arcadios dirigidos por Evandro; llegaron al Lacio donde fueron amistosamente recibidos por Fauno, rey de los aborígenes y fundaron una colonia en una de los montes de Roma, al que dieron el nombre de «Palacio» en memoria de Palanteo,

su ciudad natal en Arcadia: esta explicación y otras sacadas de diversos autores en: Dionisio de Halicarnaso I, 31-32.

154 En sentido contrario a lo expresado en el texto se manifiesta MARTÍNEZ-PINNA NIETO (2011), pp. 66 y 140: para este autor los Aborígenes son una creación por completo artificial, ideados como el pueblo que recibe a Eneas cuando éste llega al Lacio. En todo caso Lavinio reclamaba para sí una posición central y decía ser la primera ciudad fundada en el Lacio: Varrón, *de lingua Latina* V, 144: *oppidum quod primum conditum in Latio stirpis Romanae Lavinium*: *la primera ciudad de estirpe romana que se fundó en el Lacio fue Lavinio*. Las primeras noticias literarias sobre el rey Latino lo vinculan con Lavinio.

155 DEVOTO (1974), p. 62: protosabino y sabino: para distinguir dos presiones sabinas sobre Roma: una más antigua correspondiente a la fundación de la Ciudad y otra que culmina en el siglo V a. C.

156 Interpretación especialmente fundamentada por PERUZZI (1970), p. 72: la historia de la primera Roma es la del antagonismo entre los albanos (de Alba) y los sabinos.

157 Aunque este origen griego (y añadimos nosotros: mediatamente indoeuropeo) era un dato compartido por otros autores, como Catón en los *Orígenes*: CARANDINI (2003), p. 143, nota 11; contra la opinión de GABBA y de CORNELL (1999), p. 58: «Podemos hacernos una idea de lo que se sabía o se creía saber sobre la historia de la Italia primitiva durante la época augústea por el libro I de Dionisio de Halicarnaso, que ofrece un panorama general de lo que decían los autores griegos y latinos anteriores. El propósito de Dionisio era demostrar que los romanos eran griegos y basándose en las pruebas que presenta consigue hacer una excelente defensa de su tesis (por absurda que pueda parecernos a nosotros)».

158 Dionisio de Halicarnaso I, 10, aun defendiendo su origen griego, se hace eco de otras hipótesis (en realidad no excluyentes); entre ellas merece la pena citar ésta, por su semejanza con el ambiente que otras fuentes ofrecen para el momento de la fundación de Roma: *Otros, en cambio, cuentan que reuniéndose algunos vagabundos sin hogar procedentes de muchos lugares, se encontraron allí por casualidad y establecieron su residencia en esa plaza fuertem viviendo de la rapiña y del pastoreo. Y estos autores cambian su nombre por uno más apropiado a su condición, llamándoles aberrigines* (de *aberrare*, andar errantes), *para dar a entender que son vagabundos*. *Según esto, parece que la raza de los aborígenes no sería diferente de la que los antiguos llamaban léleges: pues generalmente daban este nombre a gentes mezcladas, sin hogar y que no habitaban ninguna tierra fija como patria.* (trad. de E. Jiménez y E. Sánchez).

159 Dionisio de Halicarnaso I, 60.

160 CARANDINI (2003), p. 141.

161 Si no he comprendido mal, el autor italiano postula una ruptura de los grupos dirigentes fundadores de los centros protourbanos en relación con las élites precedentes; no así Peroni, como señalamos más arriba.

162 CARANDINI (2003), p. 143.

163 CATALANO (1974), pp. 127-128; una crítica de la posición de Catalano en: BERTHELET (2015), pp. 114-119.

164 De igual forma que la unidad política descrita por medio de la palabra *nomen* no corresponde al *Stamm* alemán, porque este concepto se halla vinculado con una concepción racial, que preexistiría *políticamente* a la organización jurídico-política: CATALANO (1965), pp. 217; 237; CATALANO (1974), p. 61.

165 El problema tiene otras derivaciones, como la de prevenirse sobre un uso no matizado y correspondiente más bien a la teoría del Estado decimonónica del con-

cepto de soberanía: CATALANO (1965), pp. 35-36, 152, 205 y 237 ss.

166 CATALANO (1965), pp. 227 y 233-236: «La historia del *nomen* de los Latinos aclara por el contrario que se trata de una formación no "natural" (en el sentido de que preexista al desarrollo de la acción política y a los acuerdos), sino jurídico-religiosa, "voluntaria": porque individualizada por los *foedera* en un *nomen*». *Nomen* designa en el ambiente cultural itálico cualquier unidad política: ORESTANO (1968), pp. 111-122.

167 CATALANO (1965), p. 240; la *naturalis societas* sería un presupuesto, una condición de posibilidad, para la formación de las «federaciones».

168 CATALANO (1965), p. 179.

169 CATALANO (1974), p. 129.

170 En este punto esencial de la estructura originaria del *populus* nos apartamos de la concepción de CATALANO (1974), pp. 115-117.

171 BERTHELET (2015), p. 103: el autor entiende que la *lex curiata* serviría precisamente para habilitar a los magistrados del pueblo pero no pertenecientes al patriciado al ejercicio de los *auspicia publica*.

172 Sobre las relaciones entre *mores maiorum* y *leges regiae*: M. FIORENTINI, en CARANDINI (2011a), pp. 309-310.

173 RIBAS ALBA (2009), p. 30; D. 1,3,32,1 (Juliano, 84 *dig.*).

174 U. COLI, *Stati-città e unione etniche nella preistoria greca e itálica*, en COLI (1973) II, p. 556.

175 Aunque la posición de Martínez-Pinna es admisible para los tiempos en que Roma es sin discusión la potencia hegemónica: entonces surge la compatibilidad entre centro político y centro religioso, que debemos interpretar más bien, respecto a esta última categoría, como una huella de situaciones anteriores en las que se ha producido una *reductio ad sacra,* una reducción a sólo los aspectos religiosos.

176 MARTÍNEZ-PINNA NIETO (2011), p. 141.

177 MARCOS CELESTINO (2004), p. 221, nota 100.

178 Vid. también BOZZA (1939), p. 106.

179 CATALANO (1965), p. 156, nota 72, donde discute este problema. GRANDAZZI (1996), p. 278, dentro de su trabajo «Identification d'une déesse: Ferentina et la ligue latine archaïque», enumera tres ligas conocidas: la Albana, con su culto a Júpiter Laciar; la liga de Ferentina; y la que tiene como centro el santuario de Diana en Nemi, en el territorio de Aricia.

180 Casi toda la información de este párrafo está tomada de: CORNELL (1999), pp. 91-93; sobre los santuarios de Ardea y Lavinio: SHERWIN-WHITE (1987), p. 12.

181 MARTÍNEZ-PINNA NIETO (2011), pp. 65-66: la leyenda troyana era universalmente conocida en el Lacio a fines del siglo IV a. C. Aunque desde el punto de vista arqueológico existen testimonios iconográficos del mito de Eneas en el Lacio, en el área de influencia falisca, datables en la segunda mitad del siglo VIII a. C.; P. CARAFA, en CARANDINI (2014), p. 301. Lavinio pudo capitalizar ini cialmen te esta leyenda. Desde el 338 a. C., con la desaparición de la liga latina, Lavinio pudo aún reforzar su función de centro religioso regional; esta situación puede interpretarse como prueba de una fuerte tradición cultual centrada en esta ciudad desde los tiempos protohistóricos; de esta forma, tendríamos que distinguir dos fases: una protohistórica, en la que Lavinio sería la sede de una de las ligas latinas; otra, a partir del siglo IV a. C., en la que, bajo la hegemonía política de Roma, Lavinio recupera su hegemonía ahora sólo religiosa.

182 P. CARAFA, en CARANDINI (2014), p. 299.

183 Plinio el Viejo, *Naturalis historia*, XVI, 242: *est in suburbano Tusculani agri colle, qui Corne appellatur, lucus antiqua religione Dianae sacratus a Latio*; vid. también Dionisio de Halicarnaso IV, 45; SHERWIN-WHITE (1987), p. 12.

184 CATALANO (1965), p. 160, nota 85.

185 CORNELL (1999), p. 140.

186 Vid. MARQUARDT (1957b), p. 409, nota 1.

187 CATALANO (1965), p. 275; vid. también (1960), p. 270; (1973), pp. 494-495.

188 Plutarco, *Romulus* VI.

189 El mecanismo federativo como forma organizativa del Lacio tuvo que tener también una función «local» en el caso del sitio de Roma en época preurbana: allí la presencia de varias aldeas más o menos cercanas topográficamente tuvo que dar lugar a inevitables fenómenos de federación; ocurre, sin embargo, que los autores que acertadamente indican esta realidad no eran conscientes de la superposición de una fase protourbana y trazaban directamente la trayectoria que da lugar al nacimiento de Roma como Estado-ciudad desde la progresiva unificación de estas aldeas; esta postura suele combinarse con la de retrasar la génesis de Roma como Estado-ciudad hasta la época etrusca: valga como ejemplo (entre otros muchos) BOZZA (1939), p. 107: «Con base en las consideraciones hasta aquí realizadas, sobre el fenómeno general de la constitución en ligas, sean étnicas o locales, de los itálicos y al carácter de las instituciones examinadas, podemos concluir que la presunta monarquía latina no es otra cosa que la liga política de las aldeas del Palatino, Esquilino y Celio».

190 Festo, *De verborum significatu*, s.v. *Praetor* (Lindsay, 276). Alba no superó el nivel de centro preurbano, de modo que debe ser descrita como una comunidad de aldea, sede de un jefe supremo de la liga: A. CARANDINI, en CARANDINI y CAPPELLI (2000), p. 144; vid. también DE SANCTIS (1967), p. 371.

191 P. CARAFA, *I populi federati del Lazio*, en CARANDINI (2003a), pp. 610-617; GRANDAZZI (2008), (2008a).

192 SHERWIN-WHITE (1987), pp. 12-15; GRANDAZZI (2008a), p.535; en la obra de este autor el lector encontrará un estudio completo de todas las fuentes disponibles. En el sitio de la futura Roma se localizan al menos tres de estos «pueblos»: *Velienses*, *Latinienses* y *Querquetulani*, que se deben entender como asentamientos situados en las alturas, independientes entre ellos aunque contiguos localmente: P. Carafa y M. T. D'ALESSIO, en CARANDINI (2010), p. 346.

193 FRAZER (1976) 1 II, p. 188; GRANDAZZI (2008a), p.676; (2017), pp. 61-62.

194 Sobre la preferencia por el número doce y treinta en la composición de las ligas itálicas: COLI (1973), II, 556.

195 *Nomen Albanum* antes que *Latinum*: COLI (1973), II, 561, nota 3; RIBAS ALBA (2016), pp. 17-19.

196 Estrabón VI, 254, señala que también la liga lucana se hallaba dirigida por un rey, *basileus*: BOZZA (1939), pp. 95-96.

197 MAGDELAIN (1995), pp. 36-37; vid. Livio I, 23, 4.

198 COLI (1973), II, 559.

199 RIBAS ALBA (2009), p. 66; Livio I, 50, 1; I, 52, 4: textos que se refieren a la época final de la monarquía etrusca de Roma, pero que pueden interpretarse como describiendo una realidad que ya existía en los tiempos anteriores a la fundación de la Ciudad.

LA DESIGNACIÓN DEL *REX LATINO*. EL CASO DE RÓMULO Y REMO. *NUMA*, *FLAMEN DIALIS* Y *REX*. PATRICIOS. *INTERREX*

Se plantea el problema de la forma de designación y de sucesión de este «rey federal», posteriormente sustituido por un dictador o por pretores tras la victoria romana[200]. Cuestión que tiene un interés mucho más amplio porque podría iluminar en alguna medida la forma de designación de los «reyes» preurbanos y protourbanos hasta llegar a la fundación de la Ciudad, con las figuras míticas de Remo y Rómulo.

Ya nos hemos ocupado anteriormente de la enigmática figura del *rex Nemorensis*, personaje que guarda el recuerdo (inevitablemente simplificado y distorsionado) de una época preurbana en la que el *rex* accedía al cargo tras un duelo que posee los rasgos propios de una ordalía[201]: la victoria en el combate como signo de aprobación divina. Recordemos que el *rex* en esta época precívica es una figura divina o semidivina, encarnación del dios. Estamos ante un rasgo universal que encontramos en todas partes[202], desde Extremo Oriente hasta América, reconocible en todas las sociedades antiguas como las mesopotámicas o Egipto (que es un caso modélico), hasta el punto que algún autor ha podido defender, no sin cierto prejuicio reduccionista, que la primera religión se funda en la creencia en la divinidad del rey y, consecuentemente, en las exigencias de su culto por parte de los miembros de la comunidad[203]. Los reyes latinos, por tanto, desempeñaban funciones religiosas y mágicas (dualidad con la que se procura describir una realidad que en sus primeras manifestaciones era única). Ligado a la idea de fecundidad, la demostración de su fuerza, como ocurre en la lucha del

rex Nemorensis, se adecua perfectamente a este principio universal. En este mismo sentido de ser garante de la fecundidad de hombres, animales y plantas, se inserta la institución del matrimonio sagrado, con diversas formas, en las que el rey se une a una diosa repre sentada, como él, por una mujer encarnación de la divinidad (hierogamia). Estas realidades son bien conocidas y no necesitan ahora de especial fundamentación. En Roma encontramos el caso paradigmático del *flamen Dialis* y la *flaminica Dialis*, imágenes animadas de Júpiter y Juno. Pero en las fuentes literarias romanas leemos también que Rómulo estaba casado con Hersilia, que parece ser una diosa sabina, a lo que se añade la relación de Numa[204] con Egeria[205], una ninfa o diosa inspiradora de su tarea de gobierno[206]. Conviene además tener presente que la diversidad terminológica esconde en algunos casos una identidad real de las divinidades: interesa especialmente esta correlación entre Júpiter, Jano y Dianus; y Juno y Diana (quizá también Egeria)[207], porque permite robustecer la continuidad de la evolución que estamos procurando reconstruir.

Carandini —como ya hemos recordado— en su reconstrucción del modelo más primitivo del *rex Albanus* alega la posibilidad de que aquél sea precisamente el del *rex Nemorensis*, posibilidad que combina (sin ningún apoyo en las fuentes) con la hipótesis de que los potenciales participantes en este duelo heroico fueran exclusivamente los miembros del clan hegemónico[208], teoría que permite enlazar los escuetos datos que ofrecen las fuentes con la «teoría general» del régimen de gobierno en las jefaturas.

F. Bozza[209] defendió una tesis diversa para la designación del *rex* latino, este «rey preestatal» que, como venimos sosteniendo, encaja claramente en el tipo del *jefe* de una jefatura compuesta de las descritas, por ejemplo, en Carneiro[210], jefaturas en las que las funciones religiosas permanentes se complementan con

funciones militares sólo en los casos y momentos necesarios. El rey sería nombrado en presencia de una asamblea de *patres*, representantes de los grupos aristocráticos de las distintas comunidades de aldea que integran la liga en época protohistórica (precedente del *interregnum*)[211]. Entre los candidatos era elegido el que obtuviera los auspicios más favorables, atendiendo al resultado valorativo del vuelo de las aves, intérpretes de la voluntad divina. Una forma idónea para evitar in cidentes entre los diversos pretendientes. Un oscuro texto de Festo, s.v. *Praetor* (Lindsay, 276-277) sirve de base inicial a esta construcción[212]:

> *Cincio afirma que… esto es porque el año en que era necesario enviar al ejército generales romanos para la liga Latina, muchos de nuestros conciudadanos se presentaban para tomar los auspicios en el Capitolio a la salida del sol. Una vez que las aves habían decidido, el ejército que había sido enviado por la comunidad del Lacio tenía la costumbre de saludar como pretor al hombre que las aves habían seleccionado, obteniendo esta competencia a título de pretor.*

Estos auspicios con una función semejante a la que tendrá más adelante la institución de la *inauguratio* cuando ésta se aplica a personas, recuerdan el testimonio de las fuentes sobre la forma en que dirimieron su primacía los fundadores de la Ciudad de Roma, Rómulo y Remo. La peculiaridad de estos *auspicia*, el hecho de que en ellos pueda reconocerse un momento evolutivo anterior al de la plena diferenciación entre auspicio y augurio[213], es un dato que puede interpretarse como índice de que estamos ante una institución cuya estructura revela su aplicación en un momento muy anterior al del nacimiento de la Ciudad. Las fuentes disponibles para el episodio competitivo entre Rómulo y Remo, que no concuerdan en muchos de sus elementos, han sido objeto de un estudio ejemplar por P. Carafa y M. T. D'Alessio, al cual remitimos al lector específicamente interesado en este problema[214]; estudio que tenemos delante al redactar estos párrafos y utilizamos. Por nuestra parte, nos limitaremos a recordar brevemente los elementos básicos de la narración sobre esta materia, con el objeto de presentar e ilustrar esta hipótesis de que la tradición sobre la designación competi-

tiva de Rómulo respecto a Remo contenga un núcleo atendible en el que se recoge una forma preurbana de designación del *rex*, en este caso del sitio de Roma.

Entre los gemelos surge una controversia sobre el lugar donde la Ciudad ha de ser fundada, sobre su nombre y —lo que ahora interesa— sobre quién debía regirla. Livio I, 6, 4:

> *En estas reflexiones vino pronto a incidir un mal ancestral: la ambición de poder, y a partir de un proyecto asaz pacífico se generó un conflicto criminal. Como al ser gemelos ni siquiera el reconocimiento del derecho de primogenitura podía decidir a favor de uno de ellos, a fin de que los dioses tutelares del lugar designasen por medio de augurios (auguriis legerent) al que daría su nombre a la nueva ciudad y al que mandaría en ella una vez fundada, escogen, Rómulo el Palatino, y Remo el Aventino como lugares para tomar los augurios.*

Esta misma tradición se encuentra en Ovidio, *Fastos* IV, 811-815:

> *Los dos acordaron agrupar a los campesinos y levantar unas murallas: la duda era cuál de los dos levantaría las murallas. «No hay necesidad —dijo Rómulo— de desavenencia alguna: las aves poseen la mayor fiabilidad; probemos con las aves». La proposición fue aceptada.*

La toma de augurios fue, como se sabe, favorable a Rómulo. Livio I, 7, 1:

> *Cuentan que obtuvo augurio, primero, Remo: seis buitres. Nada más anunciar el augurio, se le presentó doble número a Rómulo, y cada uno de ellos fue aclamado rey por sus partidarios*[215].

Para perfilar mejor la construcción que estamos procurando someter a la consideración del lector nos referiremos ahora en la narración de Dionisio de Halicarnaso (siguiendo a P. Carafa y M. T D'Alessio), la cual difiere de la anterior en algunos extremos. Para este autor se dieron: una observación auspical *ex avibus* que Remo realizó en el Aventino o en la colina *Remoria* (no identificada) y Rómulo sobre el Palatino para decidir quién sería el rey de la nueva ciudad. En segundo lugar: una observación augural *ex avibus* llevada a cabo sólo por Rómulo sobre el Cermal antes de efectuar el rito de la fundación, estableciendo el *pomerium* y el muro. En tercer lugar: una observación augural *ex caelo* también sobre el Cermal para ser inaugurado rey (Dio-

nisio de Halicarnaso I, 85-88; II, 5-6). El primer punto es coincidente con las tradiciones recogidas por otros autores: hubo un «auspicio» —en la versión de Dionisio— *ex avibus* en la que, a pesar de las posibles irregularidades cometidas por Rómulo[216], éste se beneficia de la visión de doce buitres frente a los seis de Remo. Dionisio de Halicarnaso I, 86, 3-4 (trad. de E. Jiménez y E. Sánchez, con algún retoque procedente de la versión italiana de L. Argentieri[217]):

> *Cuando ocuparon las posiciones respectivas, tras poco tiempo, Rómulo, por la impaciencia y la envidia hacia su hermano (tal vez la divinidad lo empujó), antes de observar ningún presagio envió mensajeros a su hermano y le pidió que viniera rápidamente, como si hubiera sido el primero en obtener augurios divinos. Mientras los hombres enviados por él no marchaban deprisa, avergonzados del engaño, seis buitres se le aparecieron a Remo volando desde la derecha. Al ver las aves se puso muy contento, y no mucho después los mensajeros de Rómulo lo levantaron y lo llevaron al Palatino. Cuando estuvieron en el mismo lugar Remo preguntó a Rómulo qué aves había visto él primero y éste no sabía qué responder. Entonces se vieron volando doce buitres augurales, al verlos tomó valor y le dijo a Remo mostrándoselos: «¿Por qué querías conocer lo sucedido antes? Tú mismo ves cla ramen te las aves». Remo se irritó y protestó de haber sido engañado y afirmó que no aceptaría que fundase la colonia.*

Así pues, queda un rastro en las fuentes disponibles según el cual los reyes de época preurbana y protourbana se perfilan como reyes sacerdotes, en el sentido fuerte que esta categoría ha sido estudiada por la historia de la religión primitiva y la antropología social. El punto de partida nos lo ofrece el *rex Nemorensis*, pero esta evolución llega hasta Rómulo y Remo, y Numa, en torno a los cuales los testimonios de la tradición parecen sugerir que antes de la plena consolidación de las instituciones estatales, el *rex* era considerado como la encarnación del dios supremo, el señor de los auspicios y de los augurios, en una época en la que ambos mecanismos del posteriormente sistematizado Derecho augural no estaban aún por completo diferenciados. La designación del rey era obra encomendada al Dios del Cielo, el Ser Supremo indoeuropeo, Júpiter entre los latinos, pero conocido con diversas matizaciones universalmente según demuestran, entre otras, las investigaciones de R. Pettazzoni[218]. Este rey era una suerte de encarnación de la divinidad: de su

fuerza y vigor dependía la existencia y fecundidad de la comunidad misma. El citado texto de Festo podría indicar la clave de esta evolución. Porque parece recoger una situación anterior a la Ciudad, vinculada con la del *rex Nemorensis*, en la que el rey de una manera u otra (ordalía o auspicio-augurio) era elegido por la deidad entre candidatos que forzosamente tenían que surgir de la aristocracia preurbana o protourbana. La preciosa noticia que ofrece Livio sobre Numa, el rey que había sido también *flamen Dialis*, sugiere también que rey y sacerdote supremo podían concurrir institucionalmente en una misma figura. En nuestra opinión esto fue lo que pudo ocurrir en la primera fase de la Roma protourbana, no en la que podemos llamar fase protourbana madura. Posteriormente, el nacimiento de la Ciudad provocaría una remodelación de ambas funciones: con un rey urbano que, a pesar de sus funciones religiosas, era sobre todo un órgano político-militar y un grupo de sacerdotes subordinados al supremo poder estatal.

A la luz de las consideraciones anteriores examinamos ahora el *interregnum* de la época monárquica[219]. Con éste empezaba el procedimiento de elección del *rex* urbano: las fuentes hablan de *interregna* desde Numa hasta Tarquinio Prisco. El *interrex* de la época monárquica, a diferencia de la institución republicana posee todos los poderes del rey, en especial el *ius agendi cum patribus* (competencia para convocar y presidir el Senado) y el *ius agendi cum populo* (competencia para convocar y presidir la asamblea popular), la *iurisdictio* y el poder militar[220]. El interregno es una pieza clave del Derecho constitucional romano porque garantiza la continuidad en una monarquía que no conoce ninguna modalidad dinástica, sino que viene configurada como el ejercicio del poder monárquico por un individuo elegido que lo ejerce vitaliciamente. En ausencia de rey, los auspicios vuelven a los *patres*, es decir, a los senadores patricios[221]. Este monopolio patricio sobre el *interregnum*, que se suma al que ejercen me-

diante la *auctoritas* sobre la legislación popular y al control de la *possessio* del *ager publicus,* es una materia que ha atraído desde siempre la atención de los especialistas[222]. En el caso del interregno la expre sión técnica que centra sus efectos es muy significativa: *auspicia ad patres redeunt*: los auspicios (del pueblo romano) vuelven a los padres, es decir, a los miembros de las familias fundadoras que crearon el vínculo especial entre la *Urbs* y Júpiter.

El *interregnum*[223], como ya hemos indicado más arriba, nos traslada —respecto a sus orígenes— a una situación preurbana. Estos primeros «padres» debieron de ser los jefes de las primeras comunidades de aldea más o menos unificadas, cabezas de los linajes dirigentes, convertidos después en los senadores del centro protourbano y, finalmente, en los senadores patricios de la época monárquica[224] o republicana. En el problema tratado concurre —según estamos viendo— otro factor que cuenta, a su vez, con una larga tradición de estudios: el del origen del patriciado[225]. Sin ánimo de entrar en los pormenores de esta cuestión tan debatida, cabe afirmar que existe una continuidad de fondo entre los grupos aristocráticos de la Edad del Bronce y el patriciado de época histórica. Es obvio que no queremos decir que esta continuidad sea de tipo genealógico, de manera que los individuos integrantes del patriciado romano o del patriciado de otras ciudades latinas sean los herederos directos de grupos familiares surgidos varios siglos antes. De lo que hablamos es de cierta continuidad institucional: los grupos dirigentes, aristocráticos, existían desde la Edad del Bronce y los vemos operativos en la época inmediatamente anterior a la formación de los centros protourbanos, como es, en el caso del Lacio, la liga Albana: unos *patres* latinos que tomaban las decisiones comunes y que, utilizando los auspicios, elegían o hacían elegir, al *rex* común.

Grupos aristocráticos estuvieron presentes también en los orígenes de Roma: tomando las decisiones que llevaron a la fundación del centro protourbano y, otra vez, en la fundación de la Ciudad. En realidad, el primer *populus Romanus* debe entenderse como un grupo minoritario de guerreros[226] que fundaron la Ciudad, *Urbs*, sobre el Palatino. Este «pueblo»[227] originario, este conjunto de guerreros y sus familias, formaban la aristocracia dirigente. Pero, ¿eran ya los patricios? ¿Puede entenderse que este grupo social dirigente estaba formado en el siglo VIII a. C.? En un sentido amplio puede decirse que sí: este grupo es la élite que dirige la vida política de la Ciudad desde su fundación; en sentido estricto la contestación ha de ser matizada, porque el patriciado se presenta en las fuentes como una élite cerrada, casi como una casta[228], con rasgos que no poseía esta pri mera aristocracia urbana, mucho más abierta y flexible. Si incurriendo en el vicio terminológico del que se abusa en este tipo de estudios llamamos a esta primera aristocracia urbana protagonista de la fundación de la Ciudad y de la *constitutio Romuli*, protopatricios, no nos alejamos mucho de lo que se quiere explicar, pues se trata de conciliar una continuidad de fondo[229] con las modificaciones que el nacimiento de la Ciudad provoca inevitablemente en el grupo dirigente. Asimismo, debe quedar claro que estos primeros patricios no coinciden con la totalidad de la población fundacional, según defendían autores como Nie buhr[230]. La extensión topográfica del centro urbano, con una *Urbs* enclavada dentro de un asentamiento más amplio, la división en tribus y en curias de la población, la dicotomía *populus* y *quirites*, tales elementos apuntan a que el grupo patricio constituía un grupo privilegiado, casi una casta, pero que no monopolizaba el *status* de ciudadanía[231]: existía una población de ciudadanos comunes, que participaban en la asamblea/ejército; una población que preexistía a la fundación de la Urbe. Sólo plantea dudas el *status civitatis* de los primeros clien-

tes: Guarino habla de un estado de sumisión[232] que parece excluirlos de la ciudadanía; De Martino[233] defiende resueltamente su condición de no ciudadanos[234]: es una clase de rango inferior, de subordinados, cuya situación se fundaba en la *fides*[235], vínculo protegido por la *sacertas*. Sin embargo, su probable participación en el ejército sugiere que tenían la condición de miembros de la comunidad (ciudadanos a partir del nacimiento del Estado-ciudad), aunque con limitación de algunos derechos, puesto que parece probable que en los momentos fundacionales sólo los integrantes del *populus* poseían la plenitud de los derechos políticos. Pero la división de la ciudadanía entre *populus* y *quirites* podría implicar que formaran parte de esta última categoría. La protección jurídica de su posición, un régimen regulado en los *mores maiorum*, también parece confirmar su pertenencia a la ciudadanía[236]. Asimismo, la forma primordial[237] en la que los clientes quedan absorbidos en la comunidad, la *deditio-adrogatio*, es decir, una forma de adopción de un grupo familiar por otro, pero preservando la supervivencia jurídica del grupo subordinado[238], debe interpretarse también en este mismo sentido de inclusión en la comunidad política[239].

Respecto al origen del patriciado, la postura defendida por Y. Berthelet nos parece la más aceptable: el nacimiento de los centros urbanos, es decir, del Estado-ciudad, en el Lacio, da lugar a la recomposición de grupos aristocráticos, que reúnen a un número significativo de clientes (personas subordinadas como acabamos de ver, pero no siervos), se protegen con bandas armadas, y que afirman simbólicamente su unidad, poder y riqueza económica, por ejemplo, en las necrópolis: episodios recogidos por la tradición, como el de la *gens Fabia* combatiendo en Cremera (en torno al 477 a. C.) *privato sumpto* contra Veyes[240] o el de la *gens Claudia*, trasladándose a Roma desde la Sabina a comienzos de la República, dan cuenta de este desarrollo. Pero como demuestra la consulta de los *Fasti consulares* de los prime-

ros años de la República, en los que se observa la existencia de gen tilicios que no corresponden a *gentes* patricias de época posterior, es preferible sostener que en esa época no existía aún la dualidad estricta entre patricios y no patricios, sino que la aristocracia poseía cierta flexibilidad en cuanto a su composición interna. La conciencia de formar una élite exclusiva derivó sobre todo de los movimientos plebeyos a partir de la secesión de la plebe en el 494 a. C. Esta crisis política típica, podríamos añadir, de las sociedades urbanas, provocó una reacción de la clase aristocrática y sólo en esos momentos un «cierre» del número de las familias que la integraban (como ha ocurrido también en otras experiencias históricas, como, por ejemplo, la de Venecia). Esta *serrata*[241] fue una «*serrata constitutiva*»: hizo surgir al patriciado como grupo dirigente consciente de su identidad, de sus privilegios exclusivos y del número exacto de las familias que lo integraban[242], tal vez porque sólo en esos momentos fue por primera vez puesto en cuestión su predominio político.

Volvamos al interregno. Livio nos ofrece un esquema general a propósito del procedimiento que llevará a Numa al trono de Roma, que reproducimos. Livio I, 17, 1-11:

> *A todo esto, la pasión y la lucha por el poder traían desasosegados a los senadores. No había aún pretensiones individuales, porque nadie sobresalía de modo especial en aquel pueblo nuevo: era una pugna de facciones entre estamentos (ordines). Los de origen sabino, como después de la muerte de Tacio no habían participado en la monarquía, para no quedar sin ejercer el poder en una sociedad donde tenían los mismos derechos, querían que se nombrase un rey entre los suyos; pero los romanos antiguos rehusaban un rey extranjero. A pesar de esta diversidad de propósitos, todos querían, sin embargo, la monarquía, al no haberse probado aún las mieles de la libertad. Les entró, además, a los senadores el miedo a que un Estado sin gobierno (ne civitatem sine imperio), un ejército sin mando, exaltados como estaban los ánimos de muchos pueblos vecinos, fuese objeto de la agresión de alguna potencia extranjera. Por una parte, querían que hubiera una cabeza; por otra, nadie se decidía a ceder en pro del otro. En tales circunstancias los cien senadores asumen el poder en común (rem inter se centum patres), formando diez decurias y nombrando a uno de cada decuria para formar parte del gobierno. Mandaban los diez pero uno solo tenía las insignias del mando y los lictores. El mando se terminaba a los cinco días e iba pasando por todos por turno; el intervalo entre reinados fue de un año. Por eso se llamó interregno, nombre que todavía conserva en la actualidad. Pero entonces la plebe murmuraba que se había multiplicado su servidumbre; que, en lugar de uno, tenían cien amos. Daba la impresión de que no iban a aceptar otra cosa que un rey, y nombrado por ellos. Los senado-*

res, al percibir esta agitación, comprendieron que había que adelantarse a ofrecer lo que iban a perder, y así se granjean el favor del pueblo dejándole disponer del poder supremo, conservando en realidad, más derechos de los que cedían. En efecto, determinaron que la designación del rey hecha por el pueblo sería válida únicamente si los senadores la sancionaban (si patres auctores fierent). También en nuestros días cuando se vota una ley o se elige a un magistrado, se hace uso del mismo derecho, aunque es sólo una formalidad: antes de que el pueblo emita su voto los senadores sancionan el resultado desconocido aún de la votación. En aquella ocasión, el interrey, convocada la asamblea, dijo: «Para nuestro bien, prosperidad y felicidad, ciudadanos, elegid rey: así lo han acordado los senadores. Después, si la elección recae en un digno sucesor de Rómulo, los senadores la ratificarán». Este planteamiento fue tan del agrado del pueblo que, para no dejarse ganar en generosidad, se limitó a acordar y disponer que el senado decidiese quién iba a reinar en Roma.

Dionisio de Halicarnaso añade una información complementaria; II, 57, 1-4:

Al año siguiente (de la muerte de Rómulo) no fue nombrado ningún rey por los romanos; se ocupaba de los asuntos públicos u gobierno, que llaman interregno, designado de esta manera: los patricios inscritos en el Senado por Rómulo (su número era de doscientos como dije) fueron divididos en grupos de diez. Luego, tras ser echados a suerte, entregaron el gobierno de la ciudad con plenos poderes a los diez que les tocó en primer lugar. Pero no reinaban todos a la vez, sino cada uno sucesivamente durante cinco días, en los que tenían las varas de mando y los restantes símbolos del poder real. El primero, tras reinar, entregó el mando al segundo y éste al tercero y así hasta el último. Transcurrieron para los primeros diez los cincuenta días fijados y otros diez tomaron el poder y después de ellos de nuevo otros. Cuando el pueblo decidió poner fin a los decenviratos, cansados de los cambios de poder porque no todos tenían ni las mismas intenciones ni las mismas cualidades, entonces los senadores convocaron al pueblo a asamblea por tribus y curias (es la asamblea por curias, *comitia curiata*) *y pusieron a su consideración la forma de gobierno, si querían confiar los asuntos públicos a un rey o a magistrados anuales. El pueblo no hizo la elección por sí mismo, sino que remitió la decisión a los senadores, pensando que los ciudadanos estarían satisfechos con cualquier gobierno que ellos aprobasen. Todos decidieron establecer un régimen monárquico, pero se suscitó una disensión sobre el grupo del que saldría el que debía reinar. Algunos, en efecto, pensaban que el que iba a dirigir la ciudad debía ser elegido entre los senadores primitivos*[243]*, y otros de los inscritos más tarde, a quienes llamaban nuevos senadores.*

El texto[244] nos informa de que los diversos turnos entre las decurias y dentro de ellas se realizaban por sorteo. No es la única solución que aparece en las fuentes. Se han propuesto varias soluciones: elegido por medio de una votación en la que intervenían los senadores patricios, elegido por sorteo (según la in formación que ofrece Dionisio de Halicarnaso), elegido por todos los patricios (no sólo los senadores) en una asamblea por curias[245]. Sin embargo, si tenemos en cuenta que el *interregnum* tuvo su origen en una fase precívica, en la que el poder político

se concentraba en los *patres* de las familias dirigentes de la comunidad, es probable que se reprodujera en esta institución un régimen de funcionamiento semejante a los observados en el *nomen Latinum* respecto al nombramiento del *jefe* (recuérdese: el *nomen Latinum* se encuentra estructurado como una jefatura compuesta).

Por ello, tanto el *rex* latino, como el que debió existir en la fase de los centros protourbanos y, en una medida ya muy limitada, en los primeros momentos de la Ciudad, es un rey semidivino, de cuyo vigor depende la existencia de la comunidad[246]. Cuando el rey muere o cuando degenera su potencia personal (tal puede ser el origen remoto del *regifugium*) es eliminado y sustituido por otro más fuerte[247], para renovar de esta forma el vínculo entre la comunidad y Júpiter, es decir, los auspicios —entendido este concepto en el sentido amplio de mecanismo de comunicación y de protección encomendada a la divinidad—. Esta renovación de los auspicios viene indicada en la fórmula[248] *auspicia ad patres redeunt*.

En un discurso que Livio atribuye a Apio Claudio Craso (dictador en el 362 y cónsul en el 349 a. C), uno de los lugares clásicos[249] en los que se expone la *ideología patricia*, leemos: Livio VI, 41, 6[250]:

> *Los auspicios son algo tan nuestro, que no sólo los magistrados patricios que elige el pueblo no pueden ser elegidos más que consultando previamente los auspicios, sino que nosotros mismos, sin que haya sufragio del pueblo, proclamamos interrey después de tomar los auspicios y tenemos para uso privado unos auspicios que ésos no tienen ni tan siquiera en sus magistraturas.*

Este uso del término *auspicium* en el *interregnum* ha de ser entendido, siguiendo a Catalano, en sentido pregnante, pleno de significado: es el poder de mando que vuelve a los *patres* según las reglas del Derecho augural, no la simple atribución de la competencia de realizar auspicios. Asimismo, se trata de unos auspicios que no son públicos, sino privados[251], lo que demuestra su carácter anterior a la constitución de la Ciudad. Cabe la

posibilidad de que el *interrex*, un verdadero rey provisional, haya sido originariamente designado utilizando el mecanismo del augurio-auspicio que hemos visto aplicado a la contienda entre Rómulo y Remo o a los pretores que en época muy posterior Roma enviaba como magistrados para dirigir el ejército latino[252].

Finalmente, también la *inauguratio* del *rex* urbano, último elemento de un proceso complejo de designación, en el que intervienen antes el Senado y el pueblo, pudo ser la heredera de una *inauguratio* anterior a la fase urbana en la que concurrieran diversos canditatos seleccionados del estamento de los *patres*, compe tición que todavía no se halla determinada por el sufragio del ejército/asamblea —aunque debamos apresurarnos a añadir que estamos dentro de una hipótesis que no tiene apoyo directo en las fuentes—. Aceptando esta última propuesta, cabría decir que la extraña duplicidad del voto popular en la designación del rey, primero en una votación electoral de las curias, después por medio de una *lex curiata*, podría explicarse asignando a esta segunda intervención[253] una prioridad histórica: una *lex curiata* como aclamación popular de la decisión tomada por Júpiter; sólo más tarde, en época urbana, se habría añadido una verdadera votación del *populus*. Este papel estrictamente electoral de la asamblea por curias sería una novedad de la constitución del Estado-ciudad: se reforzaba así la legitimidad política del rey y se dotaba a los integrantes de la asamblea de un verdadero derecho de ciudadanía.

---

200 ROSENBERG (1913), p.75; sobre la oscilación en la terminología de los magistrados de la liga latina tras la «caída» de Alba: FREZZA (1974), p. 24.

201 MONTANARI (1976), pp. 19-82, sobre el episodio mítico (al menos tal como ha quedado reflejado en las fuentes) del duelo entre los tres gemelos *Horatii* (romanos) y los tres gemelos *Curiatii* (albanos) en época del rey Tulo Hostilio.

202 TRIGGER (2007), p. 486: en todas las sociedades estales tempranas (pero igualmente podemos decirlo de las sociedades de jefatura) los reyes y los miembros del grupo dirigente reclaman para sí una función especial como mediadores entre el reino terrestre y los dioses.

203 HOCART (1941), *passim*.

204 Numa, nacido el día de los *Parilia* —FRAZER (1976), 1 II, p. 325, nota 2, con indicación de las fuentes— desempeñó durante un tiempo, siendo ya rey, las funciones de *flamen Dialis*: Livio, I, 20, 1-2: *Dedicó, después, su atención a la institución del sacerdocio, aunque él personalmente desempeñaba la mayor parte de las funciones sagradas, sobre todo las que actualmente corresponden al flamen de Júpiter. Pero, como le parecía que en un país belicoso iba a ver más reyes del estilo de Rómulo que de él mismo y que iban a ir personalmente a las guerras, para evitar que quedasen abandonadas las funciones sacerdotales que competían al rey creó un flamen sacerdote permanente de Júpiter y realzó su figura con una vestimenta especial y una silla curul como la del rey.*

205 FRAZER (1976), 1 II, pp. 192-193.

206 Livio I, 19, 5; I, 21, 4; Egeria, según nota el traductor de la edición de Gredos que utilizamos (J. A. Villar Vidal), era una diosa de la primavera en Aricia.

207 FRAZER (1976), 1 II, p. 190.

208 CARANDINI (2003), p. 145, nota 12.

209 BOZZA (1939), pp. 104-110.

210 CARNEIRO (2012); BOZZA (1939), p. 106: autoridad militar en tiempos de guerra, reducida a funciones sacerdotales en tiempos de paz: FREZZA (1974), p. 25.

211 BOZZA (1939), p. 103.

212 *Cincius in libro de consulum potestate… «itaque quo anno Romanos imperatores ad exercitum mittere oporteret iussu nominis Latini, complures nostros in Capitolio a sole oriente auspicis operam dare solitos. Ubi aves addixissent, militem illum, qui a communi Latio missus esset, illum quem aves addixerant, praetorem salutare solitum, qui eam provinciam optineret praetores nomini»*. Sobre el pasaje: CATALANO (1960), pp. 45-46, 67 y 322 (otras referencias en el índice de la obra): la *auspicatio* (no estamos ante una *inauguratio*, tal es la singularidad del acto) tenía por objeto no un *agere* sino una persona y poseía eficacia no limitada a un *dies* sino que constituía una realidad jurídica por un cierto período de tiempo; sobre el pasaje últimamente: BERTHELET (2015), p. 124, nota 115: pero no creemos que en este caso estemos ante los auspicios anteriores a la salida para la guerra, sino ante una verdadera designación por medio de un *auspicium* específico; este aspecto no se tiene en cuenta en: M. HUMM, *The Curiate Law and the Religious Nature of the Power of Roman Magistrates*, en TELLEGEN-COUPERUS (2012), p. 79; cfr. MAGDELAIN (1968), pp. 42-43, quien enmarca este pasaje dentro del tratamiento de los auspicios de salida del magistrado con atribuciones militares; RIBAS ALBA (2009), p. 135, nota 91.

213 Diferencia que se basa a su vez en la competencia diferenciada entre los sacerdotes (augures) y los magistrados, tal como la encontramos en la constitución de la Ciudad: Catalano (1960) 69.

214 P. CARAFA y M.T. D'ALESSIO, en CARANDINI (2010), pp. 373-452.

215 En la versión liviana (no exenta de oscuridad), la tensión deriva en un conflicto inmediato en el que Remo encuentra la muerte; vid Cicerón, *De divinatione* I, 48, 107-108.

216 Vid. también Plutarco, *Rómulo* IX, 5.

217 L. ARGENTIERI, en CARANDINI (2011), p. 171.

218 PETTAZZONI (1955), (1957).

219 No aceptamos, pese a la autoridad de su autor, la teoría de MAGDELAIN (1968), p. 32, según la cual el *interrex* del período monárquico no es un personaje político, sino un sustituto de Derecho sacro, que toma el puesto del *rex* tras el *Regifugium* del 24 de febrero: durante esos cinco días supernumerarios que separan el fin

del año religioso, 23 de febrero con los *Terminalia*, del comienzo del año nuevo el 1 de marzo.

220 RIBAS ALBA (2009), pp. 150-156.

221 Sobre el *interregnum*, materia de estudio por una amplísima literatura, remitimos a: BERTHELET (2015), pp. 43-49: allí encontrará el lector interesado las fuentes sobre la institución y la mención de la bibliografía esencial acerca de esta materia.

222 Vid. WALBANK, ASTIN, FREDERIKSEN y OGILVIE (2006), pp. 184-185.

223 WILLEMS (1968a), pp. 7-31; DE MARTINO (1972), pp. 267-270, para una presentación de los principales contenidos, problemas y fuentes disponibles; también KUNKEL y WITTMANN (1995), pp. 276-283.

224 Se verá a continuación la teoría propuesta por Y. Berthelet, autor que pospone a época republicana el origen del grupo patricio. En nuestra opinión, a partir de la puesta en funcionamiento de la *constitutio Romuli*, el patriciado vio alterada su composición en el sentido de que las familias dirigentes necesitaban del ejercicio de las magistaturas y de la posterior entrada en el Senado; en este sentido deben ser interpretadas las siguientes palabras de Livio I, 8, 7: *patres certe ab honore, patriciique progenies eorum appellati*; *padres ciertamente por el honor* (entendemos que por haber desempeñado una magistratura)*, y patricios sus descendientes*; no es convincente la traducción de J. A. Villar Vidal (Gredos): *recibieron la denominación honorífica de Padres*; se añade, pues, a unos orígenes aristocráticos precívicos una legitimidad de tipo electoral: RIBAS ALBA (2009), p. 53.

225 ALFÖLDI (2012), p. 32: «formación de una nobleza ecuestre en la época de los reyes etruscos de Roma, vinculada a la superioridad de la caballería en la forma arcaica de la guerra»; DE MARTINO (1972), pp. 74-77; MITCHELL (1990); RICHARD (2015), p. 263: que destaca los orígenes del patriciado en la época de la monarquía latino-sabina; L. CAPOGROSSI COLOGNESI, en TALAMANCA (1989), pp. 51-57; LINKE (1995), pp. 97-104; SMITH (2006), pp. 251-280; WALBANK, ASTIN, FREDERIKSEN y OGILVIE (2006), pp. 96-112 y 178-186.

226 Livio I, 19, 1: *ciudad fundada por la fuerza de las armas.*

227 Este sentido de *populus* como parte de la comunidad dedicada al ejercicio de las armas corresponde con el umbro *poplo* y con el etrusco *rasna*: COLONNA (2005d) 1880.

228 En esta pretensión de constituir un grupo cerrado se enmarca la que ASTOLFI (2000) 65-77, denomina endogamia entre patricios y plebeyos: el matrimonio era nulo si un cónyuge era patricio y el otro no (es decir, en este contexto, plebeyo); esta situación habría persistido hasta mediados del siglo V a. C. —Livio IV, 6, 5; Cicerón, *De re publica* II, 37, 63—; en el 445 a. C. una *rogatio* del tribuno de la plebe C. Canuleyo (*rogatio Canuleia*) habría atribuido el *conubium* recíproco a patricios y ple beyos.

229 Esta continuidad de fondo deja sus huellas en algunos cultos de *gentes* patricias que tienen una antigüedad extrema; el ejemplo por antonomasia lo ofrecen las fuentes que recogen el culto de los *Servilii* al *triens sacer*; Plinio el Viejo, *Naturalis historia* XXXIV, 13, 137: *Sevilia familia inlustris in Fastis trientem aereum pascit auro, argento consumentem utrumque… Verba ipsa de ea re Messalae senis ponam: «Serviliorum familia habet trientem sacrum cui suma cum cura magnificientiaque sacra quotannis faciunt, quem ferunt alias crevisse, alias decrevisse videri, et ex eo aut honorem aut deminutionem familiae significari»*; Valerio Messala es un jurista tardorrepublicano y aporta un dato ciertamente singular; se trata de la veneración de un «trozo» de bronce sin forma ni imagen, cuyo estado es índice de la prosperidad o desgracia del grupo familiar; un trozo de bronce al que se le ofrece oro o plata; en todo caso este culto tiene que ser necesariamente de una época muy antigua, probablemente anterior al tiempo de la fundación de la Ciudad;

un excelente estudio de este asunto (y de quien se toma la información de esta nota): FIORENTINI (1988), pp. 120-130.

230 En RICHARD (2015), pp. 7-11.

231 Sólo en los primeros momentos fundacionales ambas comunidades debieron conocer una completa separación sancionada por el Derecho.

232 GUARINO (1998), p. 86; cfr. BOZZA (1939), pp. 47-48, recogiendo la opinión de Zancan, para quien los clientes eran ciudadanos.

233 DE MARTINO (1972), p. 39.

234 En el mismo sentido que se había pronunciado PREMERSTEIN (1900), col. 48, entre otros muchos autores.

235 RICHARD (2015), p. 167.

236 Vid. M. FIORENTINI, en CARANDINI (2011a), pp. 312-315; RIBAS ALBA (2016), p. 36.

237 Primordial: porque establecido el vínculo, éste se transmite por vía de nacimiento.

238 FREZZA (2000), p. 64, nota 107; RIBAS ALBA (2016), p. 37.

239 LUZZATTO (1948), p. 22.

240 MONTANARI (1976), pp. 83-145.

241 DE SANCTIS (1967), p. 231.

242 BERTHELET (2015), pp. 56-59.

243 Sobre la diversidad del número de senadores en época monárquica según las fuentes: WILLEMS (1968), pp. 19-28; MOMMSEN (1969) III 2, pp. 845-846, nota 3.

244 La referencia a dos grupos de senadores debe ser puesta en relación con el gobierno dual de Rómulo y el sabino Tito Tacio: como consecuencia del tratado entre ambos, fueron nombrados cien nuevos senadores: FASCIONE (1988), pp. 99-100.

245 RIBAS ALBA (2009), p. 153, nota 115.

246 De Francisci, apoyándose en cierta medida en IHERING (2008), pp. 248-249, que se remonta al «rey» indoeuropeo de la época de las migraciones, defiende para los primeros latinos la existencia de un *rey conductor del pueblo*, un *rex ductor*, dotado de carisma personal: DE FRANCISCI (1959), 500.

247 DE FRANCISCI (1959), pp. 509 y 512.

248 Cicerón, *Epistulae ad Brutum* I, 5, 4: *dum unus erit patricius magistratus, auspicia ad patres redire non possunt*; o la fórmula muy frencuente *res ad interregnum redit*: Livio VI, 1, 5; VI, 5, 6, VIII, 17, 4; IX, 7, 14: CATALANO (1960), p. 457.

249 BERTHELET (2015), p. 38.

250 *Nobis adeo propria sunt auspicia, ut non solum quos populus creat patricios magistratus non aliter quam auspicato creet sed nos quoque ipsi sine sufragio populi auspicato interregem prodamus et privatim auspicia habeamus, quae isti ne in magistratibus quidem habent.*

251 CATALANO (1960), pp. 456 y 492.

252 Vid. FREZZA (1974), p. 28, nota 29.

253 Sólo Cicerón, *De re publica* II, 25: *Qui (Numa) ut huc venit, quamquam populus curiatis eum comitiis regem esse iusserat, tamen ipse de suo imperio curiatam legem tulit*; *aunque el pueblo había dispues to en los comicios curiados que fuera rey, sin embargo, él presentó una ley curiada sobre su imperio*; también: 31; 33; 35; 38, guarda esta información de la ley curiada de la época monárquica: NOCERA (1946), pp. 163-164.

HIPÓTESIS SOBRE LA *INAUGURATIO* DEL *REX* PROTOURBANO. EL *FLAMEN DIALIS* Y EL *REX*: UN PODER DUAL. JÚPITER Y JANO

La *inauguratio* del rey urbano, desde Numa en la tradición de las fuentes, dado que Rómulo (y Remo; también Tito Tacio) ocupan una situación peculiar, es el último resto de una evolución institucional de siglos, que llega hasta Tarquino Prisco, último rey designado con arreglo a las reglas de sucesión[254]. Dionisio de Halicarnaso III, 46, 1:

> *Tras la muerte de Anco Marcio el Senado, al que de nuevo el pueblo había encomendado establecer el régimen de gobierno que quisiera, decidió continuar con el mismo y estableció interreges. Éstos reunieron al pueblo para la elección y nombraron rey a Lucio Tarquino. Como las señales de la divinidad confirmaron la decisión del pueblo, recibió el trono aproximadamente en el segundo año de la XLI Olimpiada* (614 a. C.).

En la fase urbana el rey se encuentra sometido tanto al Senado como al *populus*, que lo elige en una votación en la asamblea por curias, lo cual hace decir a Nocera, con cierta exageración, que esta legitimidad democrática demuestra que Roma posee desde los albores de su historia (se refiere a los comienzos de Roma como Estado-ciudad en su forma monárquica) una «concepción absolutamente laica del poder político»[255]. Pero también debe ser «inaugurado», es decir, aprobado por Júpiter. Ya hemos aludido a la posibilidad de que en la fase protourbana el *rex* fuera designado a través del *interregnum* (por tanto, por medio del control de los *patres*) utilizando el rito de la *inauguratio* no como confirmación de la decisión popular (que en esa fase no existía) sino como verdadero criterio de elección (quizá entre varios candidatos). Tras la *inauguratio* se produciría una aclamación popular expresada en la *lex curiata*, de cuya primitiva función puede que tengamos una noticia en este pasaje de Plu-

tarco, *Numa* VII, 7, cuando describe los sucesos siguientes al acto de la inauguración:

> *Así, tras ponerse el manto real, bajó Numa hacia la gente, desde la cumbre. Todo era entonces gritos y saludos, como si recibieran al más piadoso y amado por los dioses.*

Tras el rito de la inauguración, imaginamos a Numa descendiendo desde el Capitolio al Foro; y el *populus* (el ejército) recibiéndolo en la zona del Comicio entre gritos de aclamación (tal es el sentido primero del término *suffragium).* Tenemos noticia de la *inauguratio* de Numa[256] sobre todo por un pasaje de Livio, pasaje que parece contener un ritual general aplicable en época posterior al *rex sacrarum*, sacerdotes y *flamines*[257] y que el historiador refiere al sucesor de Rómulo. El acto tiene lugar en el *auguraculum*, *templum*[258] situado en el *arx* del Capitolio[259], *templum* que debemos entender ya operativo en la fase protourbana de Roma, dado que el Capitolio era el monte en el que se veneraba al Dios de los auspicios, Júpiter (Feretrio). En líneas generales, esta *inauguratio* descrita por Livio puede corresponder a la del rey protourbano, en la que es muy probable que intervinieran no sólo los augures, sino el *flamen Dialis*, personaje que no aparece en el texto liviano. Livio I, 18, 6-10[260]:

> *[…] se sentó en una piedra de cara al mediodía. Tomo asiento a su izquierda el augur con la cabeza cubierta, sosteniendo con la mano derecha un bastón curvo sin nudos al que llamaban lituus. Acto seguido, después de abarcar con la mirada la ciudad y el campo y de invocar a los dioses, trazó mentalmente una línea que separaba el espacio de oriente a occidente y declaró que la parte de la derecha correspondía al sur y la parte de la izquierda al norte; enfrente, todo lo lejos que podía alcanzar la vista, fijó mentalmente un punto de referencia. Entonces, cambiando el lituus a la mano izquierda e imponiendo la derecha sobre la cabeza de Numa, hizo esta súplica: «Padre Júpiter, si el Derecho divino (*fas*) permite que Numa Pompilio, aquí presente, cuya cabeza yo estoy tocando, sea rey de Roma, danos claramente señales precisas dentro de los límites que he trazado». Seguidamente enumeró los auspicios que quería obtener. Conseguidos éstos, Numa fue declarado rey y descendió del recinto augural.*

Pese a que la materia necesitaría de un estudio profundo de las fuentes y de la literatura secundaria, cosa que ahora no podemos acometer[261], defendemos[262] que este *rex* protourbano, elegido por medio de una *inauguratio* refrendada por las curias (*lex curiata*) dentro de un procedimiento controlado por los *pa-*

tres, compartía su posición suprema con un sacerdote-rey que tenía que ser necesariamente el sacerdote de Júpiter, el *flamen Dialis*, quien, en el Capitolio dirigía el culto de Júpiter Feretrio[263] (cuyo templo contenía no una imagen sino un sílex sagrado[264], símbolo del rayo y del trueno) asociado al de *Dius Fidius*[265] y *Fides*[266]. Júpiter Feretrio es también el dios ante quien se depositan los *spolia opima*, trofeos ganados en combate singular contra el jefe del pueblo enemigo, una costumbre que en el fondo responde a la idea de que tal combate posee la naturaleza de una ordalía[267], semejante al duelo del *rex Nemorensis* contra los pretendientes al trono. Y que nosotros podemos interpretar como un posible antecedente del mecanismo electivo a través del *augurium*, en el que el *juicio de Dios* ha quedado por completo sometido a un ritual no violento.

Es menester recordar que el tratamiento de esta materia suele verse media tizado por prejuicios historiográficos basados en una abrupta aplicación de la dicotomía política/religión; sin embargo, esta contraposición es muy difícilmente utilizable para la época que estamos aquí considerando. Creemos que a lo único que puede llegar la indagación sobre estas cuestiones es a plantear la hipótesis de un *rex* que terminó concentrando las funciones de tipo militar y de un «sumo sacerdote», el *flamen Dialis*, que ostentaba la representación de la comunidad. Para aproximarnos en la medida de lo posible a este último, podemos traer a colación las reflexiones de A. M. Hocart y de C. Geertz. Importa también no otorgar una importancia decisiva a las denominaciones respectivas, porque se trata de términos —rey y sacerdote— que han quedado marcados para nosotros por su evolución posterior. De esta forma, el *flamen Dialis* puede describirse como un *rey* primitivo, en el sentido que el primero de estos dos autores citados da al cargo institucional: la tarea primordial del rey, según esta postura, no es la del gobierno ejecutivo de la comunidad; él es más bien un «reposito-

rio»[268] (persona donde se guarda algo) del dios, es decir, de la vida del grupo; dispensa prosperidad a ese grupo de forma que lo que para nosotros viene interpretado como tareas rituales de orden secundario, para estas comunidades resultar ser el núcleo esencial de la vida comunitaria. Sólo para quienes se hallen poco familiarizados con la literatura sobre estas materias, será una sorpresa encontrar que, por ejemplo, entre los Jukun, el que Hocart[269] denomina *law-king* tiene que estar alejado de cuanto tenga que ver con la violencia y la muerte, justamente como el *flamen Dialis* romano (a quien el autor no cita), mientras que las tareas de gobierno que frecuentemente exigen el uso de la violencia interna o externa se hallan encomendadas a un *executive King*, que entre los romanos sería precisamente el *rex*.

Así pues, aplicando este modelo interpretativo general podríamos decir que Roma conoció en su fase protourbana[270], antes de que el *rex* se convirtiera en el cargo de gobierno supremo, una especie de monarquía dual[271], detectada en muchas sociedades primitivas y arcaicas[272]. El *flamen Dialis* es, como sabemos, el sacerdote de Júpiter, pero un extraño sacerdote si lo comparamos con el concepto que los propios romanos tenían en época histórica del sacerdocio (por oposición a la magistratura)[273]: tenía derecho a un lictor, a llevar toga pretexta, a sentarse en una silla curul, podía atravesar Roma en un vehículo en ciertos días solemnes, compartía con los augures y el *flamen Martialis* el *ancile* (escudo) y la *trabea* (variedad de toga que primitivamente fue un atributo divino o real), tenía su casa en el Palatino[274], participaba en las sesiones del Senado; son muchas otras las peculiaridades y prohibiciones que rodeaban la vida del *flamen* y la *flaminica*, casados en *confarreatio* y frutos de una unión también por *confarreatio*, este matrimonio, según antes quedó apuntado, debió de cumplir una función esencial como rito de fertilidad[275] que afecta a la comunidad entera[276]; el *flamen Dialis*, por lo demás, participa en esta forma de matrimonio ar-

caico: ambos esposos ofrecen a Júpiter un pan o torta de farro, *panis farreus*, y *fruges*, frutos, como parte esencial de la ceremonia. Junto al *flamen Dialis* se halla presente el *rex* (sustituido después por el Pontífice máximo)[277] y diez testigos[278]. El *flamen Dialis*, *quotidie feriatus*, vive en un estado festivo (Gelio X, 15, 16), alejado por completo de la guerra y de los trabajos. Dos tabúes que afectan a este sacerdocio son de especial interés; la prohibición de usar el hierro[279] y de montar a caballo[280]: el primero de estos rasgos nos sitúa en una época anterior a la fundación de la Ciudad; el segundo, se vincula con la prohibición de cualquier actividad relacionada con la guerra. Por todo ello, podemos subrayar de nuevo que el *flamen Dialis*, como una suerte de *rey de la paz*, proporciona un modelo, una imagen intachable de vida civilizada y en comunión permanente con el dios de la comunidad. Su vida terrena es el reflejo de la vida sobrenatural: de alguna manera su estilo de vida modela al mundo que lo rodea, le ofrece a la comunidad un *centro ejemplar*, un mecanismo unificador frente a las tendencias disgregadoras[281].

De la posición inicial de este *flamen* en la estructura político-religiosa de la época anterior a la fundación de la Ciudad, quedaría una huella en el siguiente pasaje de Festo (que fue objeto, entre otros, de la atención de Guillén[282]), s.v. *Ordo sacerdotum* (Lindsay, 198)[283]:

> *[…] el primero de todos es considerado el Rey, después el flamen Dialis, después de él el Martialis (de Marte), en cuarto lugar el Quirinalis (de Quirino), en quinto el Pontífice Máximo. Así en el banquete, el rey se sienta el primero y presidiéndolos a todos, el Dialis antes que el Martialis y el Quirinalis; el Martialis antes que este último; y todos ellos delante del Pontífice; el rey porque es el más potente; el Dialis porque es el sacerdote del universo, llamado Dium; el Martialis porque Marte es el padre fundador de Roma; el Quirinalis porque Quirino fue llamado de Cures para quedar asociado al imperio romano; el Pontífice Maximo porque es el juez y árbitro de las cosas divinas y humanas.*

Los tres flámines mayores sirven a la primera tríada Capitolina: *Dium* (Júpiter), Marte y Quirino, después sustituida por Júpiter Óptimo Máximo, Juno y Minerva. Estos tres flámines se unían en el culto a *Fides*, que es una cualidad divina especial-

mente vinculada a Júpiter: su capacidad de recibir el reconocimiento debido y de establecer un vínculo sagrado por medio del juramento que ha de ser respetado[284]: Livio I, 21, 4[285]:

> *También instituyó (Numa) una fiesta solemne en honor exclusivamente de Fides; dispuso que los flámines acudiesen a su santuario en un carro cubierto tirado por dos caballos y celebrasen el sacrificio con la mano envuelta hasta los dedos, como signo de que la Fides debía ser respetada y de que su sede, incluso para la mano derecha, era sagrada.*

Parece muy probable que el flaminado sea un tipo de sacerdocio[286] común a los pueblos indoeuropeos, y ello a pesar de las dudas que pueda presentar su etimología y su relación con el védico *brahman*[287]. En Roma, además de los denominados flámines mayores —que se mantuvieron siempre como sacerdocios reservados a patricios[288]—, fueron creándose otros flámines llamados menores, de los que conocemos doce[289]. Asimismo, y esto es de especial relevancia para nuestra argumentación, existían —se entiende que desde época precívica— flámines de las curias, *flamines curiales*[290]: la existencia en cada curia de un *curio* o *curionus*, por una parte; y de un *flamen curialis*, por otra, sugiere una duplicidad fundada en lo que en época histórica se manifestará como una contraposición entre el magistrado y el sacerdote; pese a que el primero, el curio, aparezca en las fuentes transformado casi en un cargo puramente sacerdotal, algo que no era en sus inicios[291].

Podemos resumir algunas de las consideraciones realizadas. El peculiar estatuto jurídico-religioso del *flamen Dialis*, cuya vida reproducía o manifestaba en el tiempo la del Dios del Cielo[292], tiene que ver con una concepción arcaica según la cual era considerado la imagen viva de Júpiter; su unión sagrada con la flamínica expresaba la fecundidad del matrimonio entre Júpiter y Juno[293]: es evidente que su relevancia política era esencial para una comunidad que dependía directamente para su supervivencia del beneplácito de la suprema deidad; su función absorbida en el ritual constituye el centro del sistema político anterior a la fundación de la Ciudad, al menos desde el aspecto esencial de

la representación simbólica que la propia comunidad hace de sí misma. Además, la falta de mecanismos centralizadores en el proto-Estado necesitaba de manera particular de un elemento fuertemente simbólico, que legitimara el ejercicio del poder desde un punto de vista teocrático.

***

Frente al *flamen Dialis*, el *rex*: esta suerte de «rey ejecutivo» en la terminología de A. M. Hocart. Un *rey de la guerra*, vinculado con otra divinidad esencial distinta de Júpiter[294], como es Jano. Si el *flamen Dialis* es la imagen viviente de Júpiter, entendido en este reparto de funciones como el dios del Derecho[295] y de la paz; el *rex*, ocupado en la guerra, es el servidor de Jano, dios de la actividad, de los comienzos, de la guerra. No obstante, según ciertas interpretaciones este Jano es también un Dios del Cielo y, en este sentido se identificaría con el mismo Júpiter[296], de manera que serían dos aspectos de un mismo dios. Sean o no el mismo dios, lo que está fuera de toda duda es la vinculación de ambas divinidades[297] y la relativa preeminencia de Jano, un dato que choca con la teórica posición suprema de Júpiter.

Para algunos autores latinos, Jano es el dios más antiguo de toda Italia. Los sabinos y el colegio sacerdotal de los Salios, ya en tiempos históricos, lo invocan en sus letanías y lo llaman *divum deus*, dios de los dioses, *bonus creator*, *bonus Ianus*[298]. Jano ocupa siempre el primer lugar en las fórmulas y oraciones que acompañan los sacrificios, por ejemplo, en la fórmula de la *devotio*[299]. Cicerón, *De natura deorum* II, 67:

> *Y como el principio y el final eran de la máxima importancia en todos los asuntos, quisieron que, cuando se procediese a un sacrificio, el primero en importancia fuera Jano, nombre sacado de «pasar», por lo que las transiciones de acceso se llaman «pasajes» y las aberturas en los umbrales de las moradas profanas se denominan «pasos».*

M. Mesala, en Macrobio, *Saturnalia* I, 9, 14, lo considera como creador del mundo[300]:

> *Jano es quien todo lo moldea y rige, el que unió abrazando con el cielo la fuerza y la naturaleza pesada del agua y de la tierra que busca los lugares profundos, con la ligereza*

del fuego y del aire que tiende hacia las alturas más sublimes. Esta fuerza superior del cielo sujetó a esas dos máximas y antagónicas fuerzas.

Su templo estaba situado en la zona del *Argiletum*, en el Foro, cerca de la Curia y del Comicio[301], en un lugar que ya por su propia colocación revela la conocida vinculación de Jano con la guerra[302]. Respecto al templo afirma Livio I, 19, 1-4:

(Numa) después de acceder al trono, se dispone a basar la nueva ciudad, funda da por la fuerza de las armas, sobre cimientos nuevos: el Derecho, la ley y los mores. Comprendiendo que en un clima de guerra no podían aclimatarse a estas bases, porque la práctica militar vuelve más inciviles los ánimos, pensó que debía tornar menos rudo a su pueblo deshabituándolo de las armas. Levantó al pie del Argileto un templo de Jano para anunciar la paz y la guerra: abierto quería decir que Roma estaba en guerra; cerrado, que todos los pueblos del contorno estaban en paz. (En adelante, después del reinado de Numa estuvo cerrado dos veces: una, bajo el consulado de Tito Manlio (235 a. C.) después de finalizada la Primera Guerra Púnica; otra, que los dioses concedieron ver a nuestra generación, después de la batalla de Accio (31 a .C.), una vez restablecida la paz por el emperador César Augusto por tierra y por mar). Lo cerró Numa una vez llevada a cabo la unión con los pueblos vecinos con tratados de alianza; al quedar libres de preocupación por el peligro exterior, para que la tranquilidad no relajase los ánimos que el miedo al enemigo y la disciplina militar habían refrenado, pensó que, antes que nada, debía infundirles el temor a los dioses, elemento de la mayor eficacia para una masa ignorante y en bruto por entonces.

Dejando aparte las cuestionables reflexiones de Livio sobre las motivaciones de Numa, el hecho es que Jano es un dios que tiene que ver con la actividad bélica, el acontecimiento cuyo *comienzo* resulta ser el más relevante para la comunidad, el acontecimiento por antonomasia, como bien explica en su tratamiento sobre este dios Sabbatucci[303]. Ahora bien, en época de la Roma republicana, el sacerdote que se ocupaba del culto a Jano era el *rex sacrorum*[304], la figura a la que había quedado reducida el *rex* «de verdad» de la época monárquica. El *rex sacrorum* es el sacerdote de Jano[305], de la misma forma que el *flamen Dialis* lo es de Júpiter. Sin oportunidad en este momento para profundizar en esta materia, sí es necesario señalar que el dios Quirino, el dios de los *quirites*, el dios de las curias, elemento esencial de la organización protourbana y de la Ciudad en la primera época monárquica[306], resulta ser una especificación del más antiguo Jano preurbano[307]. Que este dios Quirino, de nombre sabino,

venerado en el Quirinal, es con toda probabilidad el mismo dios de la guerra, Marte[308], «un Marte tranquilo, que preside la paz tras la guerra»[309] —según se demuestra por el hecho de que los griegos lo identificaran con Ares— dentro de un fenómeno dual de culto similar al que encontramos respecto a Júpiter y Semo Sancus.

Quirino, de *Co-virino*, como Quirites, de *Co-viriti*, como Curia, de *Ko-viria*; realidades que manifiestan un origen protourbano de las curias y de una formación protorurbana sobre los *colles*. Quirino preside el sistema territorial de las curias[310], que data justamente de ese período y alcanza el número de treinta en el momento de fundación de la Ciudad. El dios da su nombre al Quirinal[311]. Pero Quirino, como ha quedado antes indicado es un «adjetivo» de Jano, el dios indígena romano por excelencia cuya primera residencia estuvo en el Janículo[312]. Jano Quirino[313] incorpora en su onomástica la evolución que va desde la época preurbana o tribal, puesta bajo la supremacía de Jano, hasta el período protourbano: Quirino, Jano Quirino, es el dios de la época protourbana[314], que, en nuestra interpretación, se halla en estrecha conexión con el *rex* de esta fase política[315], del mismo modo que Júpiter era el dios del *flamen Dialis*.

Finalmente, el primer rey romano, Rómulo, hijo de Marte, se identifica con Quirino tras su muerte: una vinculación, ésta de Rómulo y Quirino, especialmente estudiada por Carandini, a cuyas aportaciones debemos remitirnos[316]. Vemos, por tanto, que Júpiter y Quirino, el *flamen Dialis* y el *rex*, pueden representar los dos pilares de la organización política romana anterior a la fundación de la Ciudad. Con ella, un acto de fuerza, un acto de un rey en sentido estricto, el equilibrio se decantó a favor de un régimen constitucional relativamente —sólo relativamente — secularizado. Sin embargo, conviene recordar que la Roma protourbana, dada las dimensiones del asentamiento[317] y el volumen de su población, tuvo que contar ya con un «rey»[318]: éste

no surge con la figura de Rómulo, que es el primer rey *urbano*. El rey protourbano tendría unas funciones muy restringidas, dada la falta de centralización, en relación con el rey de la fase urbana: su posición dependería por completo de las decisiones de la asamblea de los *patres*; con la formación de la *Urbs* es el rey quien toma el control del Senado, aspecto que revela —junto con otros— que ha nacido el Estado-ciudad.

---

254 CORNELL (1999), p. 158; hasta Tarquino Prisco todos los reyes fueron inaugurados: RIBAS ALBA (2009), p. 136, nota 99, con referencia de las fuentes.

255 Cicerón, *De re publica* II, 13, 25: *Numan regem… sibi ipse populus adscivit*; II, 17, 31: *Tullum Hostilium populum regem… creavit*: otros pasajes en: NOCERA (1946), pp. 156-157. La opinión de Nocera se refuerza si se tiene en cuenta la evolución que tratamos de reconstruir en este apartado: en la que el *rex* es en Roma un *rey ejecutvo* frente al *flamen Dialis*, entendido como otro tipo de «rey».

256 Sobre los problemas que ofrece la narración de Dionisio de Halicarnaso acerca del orden de las intervenciones de la asamblea y el Senado: TONDO (1981), pp. 108-109; en general sobre la narración de Dionisio sobre la *inauguratio* de Numa, II, 58: CATALANO (1960), pp. 414-422; FASCIONE (1988), pp. 122-123, nota 18.

257 LINDERSKI (1986), p. 2256.

258 Sobre este *templum*, en el sentido del Derecho augural: Varrón nos da la fórmula sacra de su inauguración: Varrón, *De lingua Latina* VII, 8: en ARATA (2010), p. 3.

259 Sobre el lugar exacto del *Arx* y el *Auguraculum*: ARATA (2010), *passim*.

260 RIBAS ALBA (2009), pp. 135-136.

261 Para una presentación de los problemas que suscita el estudio del sistema sacerdotal romano de la primera época histórica: P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), pp. 262-281; sobre el *flamen Dialis*: MARCO SIMÓN (1996).

262 Modificamos en cierta medida nuestra posición respecto a la tesis que defendimos en un trabajo anterior, RIBAS ALBA (2016); allí nos inclinábamos por ver en el *flamen Dialis* el *jefe* supremo de la Roma anterior a la fundación de la Ciudad: el argumento de base consistía en proyectar al caso romano el esquema general de las jefaturas (sobre todo en la construcción de Service), en el que se destaca el carácter teocrático de éstas. Sin embargo, ahora, el estudio de la presencia del *rex* en el Lacio primitivo, la reflexión sobre las propuestas de Carneiro respecto a las jefturas, y la debida ponderación del fenómeno protourbano, en el que se manifiesta una forma de Estado anterior a la Ciudad, nos inclina a una mayor cautela y a pensar como hipótesis más probable la presencia de una dualidad, por lo demás universalmente extendida, integrada por un *rex* con funciones en las que predomina las de tipo militar y el *flamen Dialis*, jefe-sacerdote teocrático (si se le puede llamar así), encargado de las funciones rituales con las que la comunidad se autoafirma y se relaciona con Júpiter, el Dios de los augurios y de los auspicios, el que debe dar su consentimitiento para todas las actividades comunitarias (*si fas est*). Dada la carencia de fuentes, resulta imposible saber si existía alguna jerarquía entre ambos personajes, pero pensamos que el *flamen Dialis* pudo al menos situarse en un plano de igualdad respecto al rey de la fase protourbana y sólo ceder esta supremacía en el momento de la fundación de la Ciudad.

263 CARANDINI (2007), p. 56, pero sin valorar en su debida importancia la figura del flamen de Júpiter.

264 Era el objeto utilizado por los feciales en el juramento por Júpiter *Lapis* en la realización de un *foedus*: MARCOS CELESTINO (2004), p. 52; Paulo, en Festo, s.v. *Feretrius* (Lindsay, 81): *Iuppiter dictus a ferendo, quod pacem ferre putaretur; ex cuius templo sumebant sceptrum, per quod iurarent, et lapidem silicem, quo foedus ferirent*; sobre los *lapides sílices* conservados en la *aedes*-cabaña edificada en el *lucus-templum* de Júpiter Feretrio en el Capitolio: A. CARANDINI, en CARANDINI y CAPPELLI (2000), p. 327. Sobre el *sacellum Iovis Iunionis Minervae* en el Quirinal, que explicaba el nombre de *Capitolium Vetus*: Varrón, *De lingua Latina* V, 158: COLONNA (2005), p. 892; cfr. FREYBURGER (1986), pp. 295-298.

265 *Semo Sancus Dius Fidius* puede ser interpretado como un «doble» sabino de Júpiter venerado en el Quirinal: el culto tuvo que ser muy anterior a la dedicación de su templo, el cual tenía una peculiaridad: disponía de una apertura en el techo porque los juramentos por *Dius Fidius* tenían que pronunciarse *sub divo*: PETTAZZONI (1955), p. 35; CARANDINI (2003a), pp. 344-345; P. CARAFA, en CARANDINI (2010a), p. 259; M. C. CAPANNA, en CARANDINI (2010a), p. 339. SABBATUCCI (1988), pp. 197-198, propone una interpretación sobre *Dius Fidius* separado de Júpiter como efecto de un proceso de romanización de este último: se habría separado del dios su realidad «natural», que como el cielo y el rayo era común a muchos pueblos. El propio Varrón dice que *Dius* era el nombra más antiguo de Júpiter reenviando a un momento primordial anterior al nacimiento de Roma.

266 PETTAZZONI (1955), p. 241; *Fides* como hipóstasis de Júpiter: FREYBURGER (1986), pp. 282-287.

267 Vid. MONTANARI (1976), pp. 32-33, que pone en relación el carácter ordálico de estos *spolia opima* con la leyenda del combate entre los Horacios y los Curiacios.

268 HOCART (1970), p. 99.

269 HOCART (1970), p. 176.

270 Esta hipótesis se aplica a la Roma protourbana unificada (la del «segundo» *Septimontium* de Carandini); en la realidad política inmediatamente anterior, si se acepta que ésta era compuesta, habría que admitir una probable reproducción en cada una de ellas de esta estructura dual de la jerarquía del poder político-religioso.

271 Esta tesis dual, atribuida a las figuras del *flamen Dialis* y del *rex*, Júpiter y Jano, fue explorada en la muy relevante contribución de SABBATUCCI, *Lo Stato como conquista culturale* (1975), pp. 113-124. No compartimos la hipótesis de CARANDINI (2003a) 439-442, que opta por el *curio Maximus* (que para nosotros, en todo caso, sería el *rex*) y el *Pater Patratus* (que podría ser asimismo otro título del mismo *rex*).

272 HOCART (1970), pp. 162-179.

273 Aulo Gelio X, 15; para la consulta de las fuentes y por motivos de economía de escritura, remitimos a: RIBAS ALBA (2016) 34, que, a su vez, toma la información de MARCO SIMÓN (1996), pp. 73-75; vid. también DUMÉZIL (2000), pp. 163-165.

274 Salvo error, las referencias a las fuentes sobre este punto en MARCO SIMÓN (1996), p. 73, y RIBAS ALBA (2016), p. 34, no corresponden con los pasajes citados; la vivienda del *flamen Dialis* en el Palatino: en MARQUARDT (1957b), p. 328, pero sin indicación de fuentes.

275 El *flamen Dialis* se halla esencialmente relacionado con la fertilidad; Festo, s.v. *Flamen Dialis* (Lindsay, 77): *dictus, quod filo assidus veletur; indeque appellatur flamen, quasi filamen. Dialis autem appellatur a Dio, a quo vita dari putabatur hominibus.*

276 El matrimonio por *confarreatio* fue la forma matrimonial de los patricios; sin embargo, la *confarreatio* del *flamen* y la *flaminica* parece que tuvo —en época histórica — rasgos propios; aunque esto es muy dudoso: WARDE FOWLER (1915), p. 194.

277 WARDE FOWLER (1916), p. 187.

278 La ceremonia era compleja y en ella se integraban varios ritos en cuyo comentario no podemos entrar; lo mismo cabe decir de los requisitos y efectos del acto: vid. ASTOLFI (2000), pp. 179-204.

279 El uso del bronce es revelador de que el rito en el que está prescrito es de gran antigüedad: como era también el caso del anicónico *triens sacer* de la *gens* Servilia o la necesidad de utilizar instrumentos de bronce para las reparaciones del *pons Sublicius*, entre otros: FIORENTINI (1988), p. 129; para la reja del arado con el que se trazaba el *sulcus primigenius* dentro de los ritos de la fundación de la Ciudad: CARANDINI (2011), p. 40.

280 MARCO SIMÓN (1996), pp. 115 y 120-126: sobre la utilización ritual de instrumentos de bronce en la religión romana.

281 GEERTZ (2000), pp. 31-35.

282 GUILLÉN (1985), p. 309, cuya traducción utilizamos en el texto.

283 *Ordo Sacerdotum aestimatur deorum maximus quisque. Maximus videtur Rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus. Itaque in soliis Rex supra omnis accumbat licet; Dialis supra Martialem et Quirinalem; Martialis supra proximum; omnes item supra pontificem. Rex, quia potentissimus: Dialis, quia universo mundi sacerdos, qui appellatur Dium; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens; Quirinalis, socio imperii Romani Curibus ascito Quirino; pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum hamanarumque*; RIBAS ALBA (2016), p. 33.

284 Para esta primera significación de *Fides* como atributo divino, en cuanto capacidad de recibir la confianza, ordinariamente por medio del juramento: FIORI (2008), pp. 468-473.

285 *Et Fidei solemne istituit. Ad id sacrarium flamines bigis curru arcuatu vehi iussit manuque ad dígitos usque involuta rem divinam facere, significantes fidem tutandam sedemque eius etiam in dexteris sacratam esse.*

286 DE FRANCISCI (1959), p. 531, aplica al flaminado su tesis de la bipartición entre una fase predeística (ligada al culto de los *numina*) y otra deística, tesis que nos parece cuestionable.

287 DE FRANCISCI (1959), p. 531, nota 83; DUMÉZIL (2000), pp. 94-97; BENVENISTE (1983), p. 185; MARCOS CELESTINO (2002), p. 74; MARCO SIMÓN (1996), pp. 29-31.

288 RIBAS ALBA (2016), p. 35.

289 GUILLÉN (1985), pp. 314-315.

290 Dionisio de Halicarnaso II, 21, 3; flámines de los *Montes* y otros: P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), p. 268.

291 MARQUARDT (1957b), pp. 194-195.

292 ALTHEIM (1956), p. 55.

293 FRAZER (1976) 1 II, p. 192; al igual que Júpiter con Juno, el *flamen* estaba casado con la *flaminica* de un modo tal que si ésta moría aquél decaía en su cargo: BRELICH (2007), p. 95.

294 En algunas interpretaciones se trataría inicialmente de la misma divinidad: además de Frazer, puede consultarse, en sentido crítico respecto a esta hipótesis:

SABBATUCCI (1988), p. 15; CARANDINI (2003), p. 114, nota 4; sobre la dualidad Jano / Júpiter en el pensamiento de Pettazzoni: MONTANARI (2001), pp. 134-137.

295 Sobre la posible relación entre *ius,* Derecho, y *Iuppiter*, Júpiter, por lo que el Derecho se entendería como la palabra misma de Júpiter, como se manifiesta en el juramento primitivo: ORESTANO (1967), p. 105, nota 3.

296 Defiende esta interpretación FRAZER (1976), 1 2, pp. 380-387; entre otros argumentos alega una inscripción en una ofrenda dedicada a Júpiter Dianus y el hecho de que sea invocado, como Júpiter, con el título de Padre. Por su parte, PETTAZZONI (1955), p. 248, rechaza esta etimología pero advierte que el problema de las relaciones entre Jano y Júpiter sigue abierto; en todo caso, el autor defiende la naturaleza solar de Jano.

297 Así lo explica Varrón, en Agustín de Hipona, *De civitate Dei* VII, 3: *Penes Ianum sunt prima, penes Iovem summa*.

298 GUILLÉN (1985), p. 172; BRELICH (2010), p. 131, nota 109, mencionado en el *carmen Saliare*.

299 En DUMÉZIL (2000), p. 108.

300 GUILLÉN (1985), p. 174, cuya traducción tomamos en el texto.

301 COARELLI (1992), pp. 89 y 96-97.

302 MACROBIO, *Saturnalia* I, 9, 17-18.

303 SABBATUCCI (1988), p. 18.

304 SABBATUCCI (1988), pp. 15-16; sobre las prescripciones rituales del *rex sacrorum*, restos de su primitiva función militar: GUILLÉN (1985), p. 315.

305 GUILLÉN (1985), p. 315, nota 191: es el sacerdote de Jano; WISSOWA (1971), p. 103; BRELICH (2010), p. 132; en particular sobre la fiesta de los *Agonia*, del 9 de enero (pero que aparece otras tres veces en el calendario: 17 de marzo, 21 de mayo y 11 de diciembre): WARDE FOWLER (1899), pp. 280-290; SABBATUCCI (1988), pp. 25-26.

306 Sobre los *Fornacalia* y los *Quirinalia*, *stultorum feriae*: BRELICH (2010), p. 159; recordemos que las curias suministran la primera organización del ejército urbano.

307 CARANDINI (2006), p. 347; Jano Quirino en la fórmula de los *spolia opima*: WISSOWA (1971), p. 109, nota 1; GUILLÉN (1985), p. 172, nota 94.

308 Servio Gramático, *In Vergilii Aeneidos* VI, 859: *Quirinus autem est Mars, qui praeest paci et intra civitatem colitur; nam belli Mars extra civitatem templum habuit;* BRELICH (2010), pp. 158-159.

309 GUILLÉN (1985), p. 217; CARANDINI (2006), pp. 300-302.

310 La decadencia del sistema de las curias a a partir de Servio Tulio, con la creación de la asamblea por centurias explica la decadencia del culto de Quirino: CARANDINI (2006), p. 304.

311 Jano, dios solar, pudo ser venerado inicialmente en el Quirinal: vid. FIORENTINI (1988), p. 141.

312 BRELICH (2010), p. 129.

313 También Jano *Curiatius*: CARANDINI (2003a), pp. 351-352.

314 CARANDINI (2003a), p. 349.

315 Sobre el *flamen Quirinalis*: CARANDINI (2003a), pp. 353-354. En opinión de CARANDINI (2006), p. 300, el *flamen Dialis* preexiste a Numa (en nuestra visión a la propia Ciudad), rey que habría instituido el *flamen Martialis* y el *flamen Quirinalis*. So-

bre el «aislamiento» del *flamen Dialis* en relación con los otros flámines mayores, siguiendo las tesis de BRELICH (1972): MONTANARI (2001), pp. 140-141.

316 CARANDINI (2006), p. 397 (pero puede buscarse la información en el índice, p. 596); P. CARAFA y U. Fusco, en CARANDINI (2014), pp. 333-357.

317 A. CARANDINI, en CARANDINI y CAPPELLI (2000), p. 10: el sitio de Roma en el siglo IX a. C., la Roma protourbana, es un asentamiento de enorme extensión (cerca de 250 ha), más grande que los centros de Etruria y semejante en sus proporciones a las ciudades griegas; no tiene nada que ver con una estructura de aldeas; pero la fundación de la Ciudad no supuso —en contra de lo que escribe Carandini—, al menos en nuestra opinión, la aparición de un rey absoluto, sino la de un rey que no era sólo un *primus inter pares*, como lo era el *rex* protourbano, sino un cargo elegido por el *populus* y sometido a un régimen jurídico; ello es compatible con la introducción de un sistema centralizado frente al anterior fundado en una suerte de federación entre las curias.

318 Cfr. CARANDINI (2003a), p. 187.

¿UN ESTADO LATINO? LA FINALIDAD DEL DERECHO FECIAL

La contestación a la pregunta formulada en la rúbrica de este apartado ha de ser rotundamente negativa: no podemos hablar de un Estado latino que precediera al nacimiento de Roma, primero como proto-Estado y luego como Estado-ciudad. En realidad, los factores histórico-jurídicos que explican esta posición han sido ya objeto de estudio en las páginas anteriores. Se trata ahora de explicitar estos elementos. Los contrastaremos con la sugestiva teoría de Luzzatto sobre el origen del Estado en Roma. Finalmente, el examen de la función del Derecho fecial ayudará al entendimiento de la doctrina que defendemos.

El *nomen Latinum*, la entidad político-religiosa de la Liga Latina, y la correspondiente hegemonía de Alba Longa (que nunca fue una ciudad)[319] sobre los treinta *populi Albenses*, carecía de una centralización jerárquica y territorial, rasgos que son los propios del Estado. Como otras entidades semejantes del mundo griego e itálico, la Liga Latina debe ser descrita como una jefatura compuesta: con un *jefe* supremo, un *rex* en el sentido amplio que tiene este término como dirigente político-religioso de las fases anteriores al nacimiento del Estado-ciudad. Un *rex* que, rigiendo un sistema de jefaturas, un sistema, por tanto, basado aún en la ideología del parentesco y en la jerarquización del poder a través del criterio genealógico aplicado a un sistema de linajes, bien pudiera ser el *padre de los padres*, el *pater patratus populi Albani*, sugerido por Grandazzi[320].

Varias comunidades de aldea articuladas en un sistema «federal»[321], con un orden común de defensa, con un centro religioso que proporciona la identidad colectiva, construida y reforza-

da principalmente por los ritos del culto a Júpiter Laciar en el *mons Albanus*[322]; tal es la descripción mínima, pero ajustada a la realidad, de la Liga Albana o Latina. Esta entidad política presupone una cierta comunidad cultural anterior, de la cual poco se puede decir, porque se halla relacionada con las migraciones de pueblos de lengua indoeuropea y su fusión con las poblaciones anteriores, un problema por completo abierto: cabe hablar, por tanto, de una *nación* latina, para distinguir este plano cultural[323] pero no político; este sentido de unidad cultural persistió aún después del nacimiento de los centros pro tourbanos y de las ciudades latinas; tuvo además una continuidad jurídica en el denominado *ius Latii* no sólo aplicado a estas comunidades latinas, sino extendido artificialmente después por Roma como régimen jurídico especial a comunidades extraitálicas[324] hasta época imperial.

La influencia de la doctrina de E. Meyer, que ya conoce el lector, explica la postura de algunos autores acerca de la existencia de un Estado latino. En puridad, la palabra «Estado» se toma en algunos de estos contextos como sinónimo de organización política y no como una forma de ella. Otras veces se defiende un Estado en sentido estricto, anterior al Estado-ciudad. De acuerdo con esta última visión de la evolución política, habría existido un Estado latino de tipo «cantonal», un Estado-estirpe[325], del cual, por fragmentación, habrían surgido las distintas ciudades del Lacio. Un Estado territorial habría dado lugar a la génesis del Estado-Ciudad. Esta fue la teoría que, entre otros, propuso Luzzatto[326] en un trabajo muy relevante publicado en 1948, *Le organizzazione preciviche e lo stato*. Se defiende la tesis de que el Estado-ciudad puede surgir tanto de la federación de grupos menores (así en Grecia) como de la fragmentación de grupos mayores. En el caso de Roma (aplicable también al resto de las ciudades latinas) el autor propo ne que su nacimiento deriva de la afirmación de su autonomía respecto al

Estado latino. La tesis es sugestiva porque Luzzatto defiende también que —según la investigación arqueológica e histórica— en el Lacio la formación del Estado-ciudad es anterior a la fecha que la tradición asigna a la fundación de Roma, afirmación sorprendente dado el año de publicación de su trabajo. Añade que puede hablarse de Estado latino, un Estado cantonal, porque estamos ante una organización política relativamente compleja, con funciones de defensa bien delimitadas y con divisiones administrativas personal y territorialmente definidas. La unidad administrativa era el *pagus*, es decir, una división territorial bien delimitada, en el ámbito de la cual pueden encontrarse *vici* (aldeas) como colonias. Dentro del *pagus* se situaba el *oppidum*: una fortaleza amurallada en la cual los paganos encontraban refugio en caso de agresión externa[327]. El *oppidum* es una pieza clave de la evolución diseñada por nuestro autor: porque actúa, llegado el momento —que para nosotros coincidiría con el surgimiento del centro protourbano— como fuerza centrífuga en el ámbito del Estado latino territorial. El *oppidum*, pues, se terminará imponiendo sobre el *pagus* que tenía que proteger. Alcanza su independencia respecto al Estado-estirpe y determina finalmente el nacimiento del Estado-ciudad[328].

Pensamos que la teoría de Luzzatto es aceptable en muchos de sus extremos. Sin embargo, debe rechazarse el uso del concepto de Estado latino, porque, a pesar de la organización que el autor le asigna, basada en el *pagus* (que debe entenderse como el territorio controlado por una comunidad de aldea, *vicus*), la estructura del *nomen Latinum*, como sugieren claramente tanto la arqueología como las fuentes escritas, carece de instituciones centrales permanentes y el vínculo entre las comunidades, a pesar de una cierta autoridad suprema del *jefe,* es más bien de tipo federativo.

La existencia de un ordenamiento jurídico latino de tipo preestatal se prueba por la existencia del Derecho fecial, el cual

debe ser valorado como un sector normativo común de las entidades que componían el *nomen Latinum*. Este *ius fetiale* puede ser considerado como un tipo preurbano de Derecho internacional, más tarde recogido y preservado por las ciudades del Lacio, pero también conocido entre los faliscos y los samnitas[329], lo que da una idea de que en este caso, como en otros, estamos ante una institución común a las comunidades (no sólo latinas) de Italia central.

El Derecho Fecial se caracteriza por su estricto formalismo y por el contenido sacral de sus fórmulas[330]. Es el Derecho propio de un sistema de jefaturas teocráticas que se ajusta muy claramente a lo que sabemos sobre la estructura del *nomen Latinum*. Los actos prescritos, hasta nosotros han llegado sólo lo más relevantes —los relacionados con el realización de un tratado, *foedus*, o con la declaración de la guerra—, exigen una intensa homogeneidad entre las comunidades implicadas de tipo jurídico y religioso. La *Fides*, atributo de Júpiter (y de *Dius Fidius*) como vínculo entre los pueblos es la categoría esencial del Derecho fecial[331] y, en particular, el juramento, *ius iurandum*, por Júpiter Feretrio[332] identificado con el *lapis silex*.

Un rasgo del procedimiento de declaración de guerra conservado por Livio es revelador de la época en que se formó este ordenamiento: en un determinado momento[333], en el que hay que consultar a la comunidad, tras la *rerum repetitio* y la *testatio*, esta consulta no se hace a la asamblea[334] (más tarde será necesaria una ley para la declaración de la guerra: *lex de bello indicendo* votada en la asamblea por centurias) sino a los *patres*. Es decir: la comunidad no conoce aún un sistema de asambleas propio del régimen urbano, sino un Senado integrado por los *patres*, los miembros más destacados de las familias que integran una entidad pre urbana y protourbana. En segundo lugar: la consulta la realiza directamente el *rex*, es decir, el cargo que según nuestra interpretación del período protourbano y urbano tenía asigna-

do como cometido esencial precisamente las funciones bélicas. Livio I, 32, 11-12:

> *Vuelve entonces a Roma el emisario a demandar consejo. Sin dilación el rey consultaba a los senadores más o menos con estas palabras: «Respecto a las cosas, objetos y ofrendas que el pater patratus del pueblo romano de los quirites ha denunciado de palabra al pater patratus de los antiguos latinos y a los antiguos latinos, cosas que no entregaron ni abonaron y que debían entregar o abonar, dime (dice a aquel a quien pide el parecer en primer lugar), ¿cuál es tu parecer». Entonces aquel respondía: «Mi parecer es que hay que ir por ello con una guerra justa y pura (*puro pioque duello*); tal es mi decisión y mi propuesta». Después se consultaba a los demás por orden; y cuando la mayoría de los presentes (*pars maior eorum qui aderant*) era del mismo parecer, la guerra quedaba acordada (*bellum erat consensum*).*

---

319 Restos arqueológicos desde el siglo XI a. C. y hasta inicios del VII a. C.: P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), p. 270; WALBANK, ASTIN, FREDERIKSEN y OGILVIE (2006), p. 265.

320 GRANDAZZI (2008) 392-393, sobre la hipótesis de MAGDELAIN (1995), pp. 35-36; P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), p. 276.

321 Sobre la naturaleza de este vínculo federativo: FREZZA (1938), *passim*; (1974), pp. 39-55.

322 SHERWIN-WHITE (1987), p. 11; las *feriae Latinae* se siguieron celebrando aún después de la disolución de la Liga en el 338 a. C. y encontramos testimonios de ella en época imperial.

323 RIBAS ALBA (2009), p. 66.

324 WALBANK, ASTIN, FREDERIKSEN y OGILVIE (2006), pp. 269-270.

325 Vid. una rápida crítica del contexto de la obra de Luzzatto en: FIORENTINI (1988), pp. 86-91.

326 Apoyándose en obras como la de ROSENBERG, *Der Staat der alten Italiker* (1913) o de KONERMANN, [1938], (1964).

327 LUZZATTO (1948), p. 30.

328 Para LUZZATTO (1948), pp. 31 y 47, nota 95; la familia y la curia no se ven afectadas por este desarrollo político: pasan, siempre como entidades subordinadas (la familia es, asimismo, una institución natural fundada en el matrimonio), desde el Estado-estirpe al Estado-ciudad; la *gens* es un producto posterior a la *civitas*, fruto de un proceso de diferenciación económica; impone su supremacía a las curias (esta afirmación se enmarca dentro de la crítica a la teoría gentilicia de Bonfante).

329 P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), p. 274; RIBAS ALBA (2016), p. 24, nota 12.

330 RIBAS ALBA (2016), pp. 78-81.

331 Varrón, *De lingua Latina* V, 86.

332 CALORE (2000), pp. 35-91.

333 Antes de esa consulta, y sin que podamos entrar en el estudio del procedimiento, sí interesa detenernos en la fórmula que utiliza el fecial tras la primera intervención (denominada *rerum repetitio*) cuando no ha tenido éxito la reclamación y han transcurrido treinta días. Entonces lleva a cabo la llamada *testatio* con esta fórmula ritual: *Escucha Júpiter, y tú, Jano Quirino, y todos los dioses del cielo, y vosotros, dioses de la tierra, y vosotros, dioses de los infiernos, escuchad; yo os pongo por testigos de que tal pueblo (nombra al que sea) es injusto y no satisface lo que es de derecho (*iniustum esse neque ius persolvere*). Pe-*

*ro sobre esto consultaremos a los ancianos de mi patria (*in patria maiores natu consulemus*)*: TURELLI (2011), pp. 84-100.

334 FREZZA (1974), p. 64.

ROMA: DESDE UNA ALDEA EN LA EDAD DEL BRONCE HACIA LA CIUDAD DE MEDIADOS DEL SIGLO VIII A. C.[335]

Hay restos de asentamientos humanos en el sitio de Roma[336] desde el Bronce Temprano o incluso antes, así en el área de S. Omobono[337]. Sin embargo, se admite que sólo a partir del Bronce Medio (siglos XVII a XIV a. C.) se constata la presencia de asentamientos estables, como ocurre en otros lugares del Lacio (Lavinio, Crustumerio, *Gabii*, frecuentemente en la zona que puede ser denominada acrópolis). En Roma se ha encontrado cerámina de este período en dos depósitos secundarios del Capitolio[338]: en el área del *Tabularium* y en la zona del Giardino Romano; también en S. Omobono. Los restos cerámicos encontrados en el Palatino no son prueba suficiente de que en este período hubiera allí un asentamiento. Según A. Cazzella[339], valorada la situación que muestra el registro arqueológico, el sitio de Roma en este periodo estaba habitado en la zona del *Capitolium* (no el *Arx*, en la zona norte del Capitolio): un asentamiento de no más de 1 hectárea, por una comunidad de unos 200 individuos. Otras valoraciones admiten una extensión más amplia, de unas 14 ha.

En el Bronce Reciente (siglo XIII a. C.) la arqueología del Capitolio ha descubierto una reordenación de su zona norte y unas obras de fortificación[340]. Esta actividad puede ser prueba de una comunidad jerarquizada, capaz de exigir un traba jo forzado a la población. Asimismo, se han encontrado restos de cerámica en el Palatino, en la *Regia* excavada por F.E. Brown, en el templo de la Victoria, en la zona del Arco de Augusto y en la *Via Sacra*. A pesar de la más restrictiva posición de Cazzella,

que defiende que el asentamiento continúa limitado en este período todavía al Capitolio, parece más probable que el sitio de Roma conociera a partir de ahora dos asentamientos: el del Capitolio (14 ha) y en el Palatino (unas 23 ha), que deben ser interpretados como dos comunidades de aldea autónomas.

Durante el Bronce Final (siglos XII-X a. C.) el Capitolio se muestra como un lugar de nuevo remodelado; sede de una comunidad cuyas actividades domésticas han sido en parte puestas a descubierto por la investigación arqueológica. Los hallazgos del Palatino son más escasos. Cerca del Arco de Augusto han aparecido tumbas de cremación (fase lacial I). A estos dos asentamientos se suma la probable ocupación del Quirinal (*collis Latiaris*)[341]. En esta fase final de la Edad del Bronce —mediados del siglo XI a. C.— el sitio de Roma aparece ocupado —siempre en la contrucción de Carandini— por tres distritos o comunidades, la de los *Latinienses*, la de los *Velienses* y la de los *Querquetulani*, miembros de la federación de *populi* (entendidos estos «pueblos» como comunidades de aldea, *pagus*) bajo la hegemonía de Alba[342].

Con el comienzo de la Edad del Hierro (fase lacial IIA) la información arqueológica que aporta el sitio de Roma aumenta considerablemente. La necrópolis más importante de las conocidas es la situada cerca del templo de Antonino y Faustina (iglesia de San Lorenzo in Miranda), en la zona del Foro, frente a la Regia, con enterramientos de cremación y de inhumación; otras zonas de enterramiento se sitúan en los foros de César y de Augusto: dos tumbas en particular, de dos varones enterrados con escudos y cuchillos rituales denotan la función religiosa y el alto *status* de estas personas. Las necrópolis del Quirinal y del Esquilino comienzan a utilizarse en esta época. Asimismo, ha aparecido una zona de enterramientos en el Capitolio. En opinión de Fulminante, a quien estamos siguiendo, durante este período el Capitolio se mantuvo como el asentamiento princi-

pal del sitio de Roma. Diverge de esta opinión sobre el Capitolio Carandini[343]: para éste, quizá ya desde el tiempo del *populus* de los *Latinienses* (fase lacial I/IIA1) el Capitolio deja de ser la sede principal del asentamiento y ha comenzado a ejercer las funciones de un «port of trade», análoga a las funciones del Aventino en la parte de los *montes*. En la zona de los *colles* el grueso de la población se desplaza desde el Capitolio hacia la parte del Quirinal, con condiciones más favorables como zona residencial. Ésta sería la razón de que el Capitolio conserve para el futuro la condición jurídica de *pagus* (hasta la edad arcaica), y que no contenga ninguna curia ni entre en ninguna de las regiones en las que el rey Servio Tulio dividió la Ciudad.

En la fase lacial IIB, los restos funerarios del Esquilino se hacen más abundantes. Pero no hay evidencia arqueológica de la ocupación del Quirinal y del Fagutal/Esquilino (vid. Figura 7). El asentamiento ubicado en el Capitolio y Quirinal tiene una extensión estimada en 54 ha. (excluyendo el *collis Quirinalis*, que es la parte situada en el extremo noreste del Quirinal). El asentamiento del Palatino y la Velia podría llegar a las 60 ha. Estos datos arqueológicos, ¿permiten formular alguna conclusión respecto a la organización política del sitio de Roma en esta época? En opinión de Carandini, estamos en estos momentos ante dos comunidades, como revela, entre otros argumentos[344], la existencia de una duplicidad de áreas funerarias. Una comunidad centrada en el Capitolio/Quirinal (*Colles*); otra situada en el Palatino/Velia/Fagutal/Esquilino (*Montes*). Esta tesis de las dos comunidades no es aceptada por Bietti Sestieri, para quien no parece razonable que existieran dos entidades políticas situadas tan cerca una de otra (unos centenares de metros)[345].

Como es sabido, en la sucesiva interpretación de Carandini sobre la evolución política inmediata a la fundación de Roma, resulta esencial la valoración del llamado *Septimontium*. Varrón, *De lingua Latina* V, 41:

*Donde está Roma, fue designado con el nombre de Septimontium. «Los Siete Montes» por tantos montes cuantos después la Ciudad abarcó con sus muros. Y de éstos el Capitolino recibió su denominación porque se dice que aquí, al excavar los cimientos del templo de Júpiter, se encontró una cabeza (*caput*) humana. Este monte antes recibió la denominación de Tarpeius por el nombre de la virgen vestal Tarpeya, que allí fue aplastada por los sabinos con sus armas y enterrada. Y ha quedado el recuerdo de su nombre, porque aún ahora su roca es denominada Tarpeium saxum. Refiere la tradición que antes este monte se denominó Saturnius y que por esto el Lacio era la tierra de Saturno (Saturnia).*

El *Septimontium* daba su nombre a una fiesta celebrada el 11 de diciembre; de nuevo Varrón, *De lingua latina* VI, 24:

El día del Septimontium recibió su nombre por estos siete montes en que está situada la Ciudad: no es fiesta de todo el mundo, sino de los de los montes (feriae non populi, sed montanorum modo) *sólo, como los Paganalia, que son de algunas aldeas* (pagi).

La fiesta del *Septimontium* se identifica con los *sacra publica pro montibus* de la clasificación de Festo, s.v. *Publica sacra* (Lindsay, 284)[346], es decir, indica una situación jurídico-política anterior a la fundación del Estado-ciudad. Estos siete montes eran: *Palatinum, Cermalus, Velia; Oppius, Cispius, Fagual;* más la *Subura*[347]. El Capitolio y el Aventino (junto a otras zonas como las *colles* de la zona norte y los valles del Circo y del Foro) quedan fuera[348]. Según Carandini el *Septimomtium* es uno de los nombres de la Roma protourbana; el que da su nombre a la zona de los montes, frente a los *colles* fundados sobre el Capitolio/Quirinal. De esta forma, el asentamiento preurbano de uno de los tres *populi*, los *Velienses*, se estructura de un modo distinto al anterior, organizándose en distritos que se sitúan en el Palatino y la Velia: esa unificación se expresa en ritos comunes. A esta estructura política se unen el Esquilino y el Celio (que corresponderían a los *Querquetulani*): éste es el primer *Septimontium*, tal como queda reflejado en la versión de Antistio Labeón recogida en Festo[349]. Pero el núcleo originario[350], como refleja la memoria de los sacrificios que menciona Festo, está constituido por el *Cermalus/Palatium/Velia* (vid. Figura 2), que corresponde a la fase lacial IIA2.

A la unificación de los *montes* seguirá la ulterior unificación con la comunidad de los *colles* (que sería la situación recogida

por Varrón en el texto antes citado)[351]. Las necrópolis que ocupaban el valle del Foro y del Argileto se abandonan (excepto para el enterramiento de niños) y se utilizan nuevas necrópolis sobre el Esquilino y el Quirinal. Estamos ante el denominado por Carandini como «segundo» *Septimontium*, con el que se llega a la fase madura del período protourbano en el sitio de Roma. Cabe la posibilidad de que esta unificación de las dos comunidades se haya formalizado precisamente en el Capitolio, por la condición de cierta extraterritorialidad[352] que había alcanzado, mediante un *foedus* llevado a cabo por sacerdotes feciales, mediante el rito del juramento del *lapis silex* en el lugar donde se daba culto a Júpiter Feretrio[353]. El culto de Júpiter, identificado con el *flamen Dialis*, hace de éste uno de los pilares de la configuración política protourbana; el otro, como sabe el lector, es en nuestra opinión un *rex*, que dirige el ejército formado mediante el mecanismo organizativo de las curias.

En estos momentos el asentamiento de Roma corresponde a un proto-Estado que ha unificado ambas comunidades, con un centro de grandes proporciones, de unas 200 hectáreas[354], dotado de necrópolis en la periferia, con ritos comunes —como la procesión de los *Argei*— pero no por completo centralizado, porque el componente federativo, los *patres* que dirigen las curias (o el antecedente de éstas) mantienen la supremacía sobre la *monarquía dual* que nosotros defendemos para este período histórico (*rex* y *flamen Dialis*). Al centro protourbano corresponde un territorio de unos 120 km² —de extensión menor al de los grandes centros protourbanos de Etruria, en torno a 580 km²—. A partir de finales del siglo IX a. C. nacen asentamientos menores subordinados, como, por ejemplo, Aqua Acetosa Laurentina (vid. Figura 4)[355].

El centro protourbano aparece dividido en 27 distritos territoriales o curias al menos un siglo antes de la fundación de la Ciudad[356]. El estudio del rito de los *Argei* y la situación de las

27[357] «capillas» o *sacella* o *sacraria* proporciona una aproximación a la organización de la Roma protourbana[358]. Y todo el territorio, el *ager Romanus antiquus*, se encontraba dividido en tres tribus[359] (vid. Figuras 4-5): la de los *Titienses,* que podría corresponder aproximadamente con el territorio de los antiguos Latinienses; la de *Ramnes*, que coincide con el territorio de los *Querquetulani*; y la de los *Luceres*, correspondiente al antiguo *populus* de los *Velienses*. Independientemente de la historicidad de estas correspondencias[360], lo que nos inte resa subrayar desde el punto de vista de un análisis institucional es que la existencia de estas tribus, curias y decurias[361], de cuya existencia en esta época no se puede dudar —a pesar de la opinión contraria de algunos autores como C. J. Smith[362]— indican la existencia de una estructura de tipo estatal, porque se trata de instituciones fundadas en la partición administrativa del territorio[363], lo cual es uno de los rasgos característicos de toda formación estatal, para la cual el parentesco comienza a tener un papel subordinado como principio organizativo. El hecho de que no exista una completa centralización es el elemento que marca la distinción entre este proto-Estado y el Estado-ciudad, el cual aparece en Roma a medidados del siglo VIII a. C. Según hemos ya repetido, ha surgido un Estado, pero todavía no la Ciudad.

La organización por curias es la propia del ordenamiento protourbano. Corresponde arqueológicamente al tipo de su modelo residencial: un centro unificado pero urbanísticamente no compacto, sino con un patrón habitacional difuso, como puede confirmarse por la arqueología de Veyes, con veinte o treinta núcleos de población[364]. Este ordenamiento curiado, modificado por la aparición del Estado-ciudad, durará en Roma con plena efectividad hasta el siglo VI a. C.: entonces la creación de las nuevas cuatro tribus urbanas y la constitución centuriada (ejército y asamblea) fundada en un sistema censitario

(no igualitario como el curiado)[365], determinará la decadencia del sistema de las curias, reducidas a funciones de tipo ritual.

Dentro de las funciones de las curias[366], verdadero mecanismo clave de la organización política protourbana y urbana de la primera época, debemos detenernos brevemente en la que se refiere al ejército y a las prestaciones forzosas de bienes o servicios. Porque la pertenencia a la comunidad política unificada (proto-Estado) se llevaba a efecto a través de la pertenencia a las curias. Una prueba de ello queda en la información que tenemos sobre los *Quirinalia*, celebrados el 17 de fe brero, en honor de Quirino[367]. Ese día podían sacrificar quienes no lo hubieran hecho en su propia curia durante los *Fornacalia*: se llamaba también por ello *stultorum feriae* (la «fiesta de los tontos»)[368]. Parece evidente que este esquema doble *Fornacalia/Quirinalia* cumplía en sus orígenes una función censal, de recuento de la población de cada una de las curias, es decir, de confirmación y nueva incorporación de los individuos que pertenecían a cada una de ellas. Esta conclusión puede encontrar su fundamento en lo que sabemos de otra fiesta muy antigua, que debemos encuadrar también en la Roma de la época protourbana: las *Feriae Sementivae* o *Paganalia*, una fiesta móvil (*conceptivae*) de finales de enero, vinculada, como los *Fornacalia* con el ciclo agrícola del farro, pero con una función política de primera importancia. Nacía el nuevo grano y también el nuevo año[369]. Servio Tulio debió de modificarlas, dada la reordenación que hace de las tribus[370], como debió de hacerlo también con una fiesta equivalente, los *Compitalia*, también celebradas en enero, que poseen igualmente, como *sacra popularia* —al igual que los *Fornacalia*— una evidente semejanza con el sistema descentralizado de las curias[371].

Con todos estos condicionantes, este pasaje de Dionisio de Halicarnaso sobre los *Paganalia*, recoge en nuestra opinión un

dato de inestimable valor para la época anterior a la de Serivio Tulio e incluso a la de la fundación de la Ciudad: IV, 15, 3-4:

> *Estos lugares también tenían gobernantes que se encargaban de conocer los nombres de los agricultores que pertenecían al mismo pago y las propiedades de las que vivían. Cuando había necesidad de llamar a filas a los campesinos o de exigir a cada uno sus impuestos, ellos reclutaban a los hombres y recolectaban el dinero. Para que tampoco el número de estos campesinos fuera difícil de calcular, sino fácil y claro, les ordenó erigir altares en honor de los dioses protectores y guardianes del pago y estableció que cada año se reunieran para honrarlos con sacrificios comunitarios. Hizo que también estas fiestas fueran de las más apreciadas: son las llamadas Paganales y, concernientes a estos sacrificios, dictó leyes que todavía observan los romanos: ordenó que todos los del mismo pago contribuyeran a este sacrificio y a esta reunión con una determinada moneda por cabeza: una los hombres, otra las mujeres y otra diferente los menores.*

Hechos los ajustes oportunos, este pasaje podría corresponder a la descripción de una situación política anterior a la Ciudad. Así pues, curias y pagos, distritos territoriales de la Roma protourbana, que conservaron su operatividad jurídico-política de primera importancia hasta la época de Servio Tulio, demuestran ser las instituciones a través de las cuales se lleva a cabo la ordenación de la población, su censo y la organización del ejército y de las contribuciones[372]. Las curias no son agrupaciones de *gentes*, sino de familias, pero organizadas territorialmente[373], como correctamente supo ver Botsford en su examen de la institución y de su correlativo arquitectónico del complejo de las siete *Curiae Veteres*, en la pendiente noreste del Palatino al que se añadieron las *Novae Curiae*

Otro asunto conectado con lo anterior, del que desgraciadamente no podemos ocuparnos en estas páginas, consiste en la probable unificación de los diversos calendarios (con fiestas diversas) que tuvo que producirse en la fase protourbana: el que se puede llamar calendario de Rómulo[374] de diez meses lunares[375] correspondería a un calendario de la Roma protourbana[376], modificado tras la fundación de la Ciudad, que da lugar al llamado calendario de Numa, el calendario del nuevo Estado, con doce meses ya no ajustados al ciclo de la luna sino de carácter puramente convencional[377].

335 Seguimos como esquema general de referencia el tratamiento que de este desarrollo realiza FULMINANTE (2014), pp. 66-104.

336 Sobre la morfología geológica originaria del sitio de Roma: N. TERRENATO, en CARANDINI (2003a), pp. 587-594.

337 CARANDINI (2003), p. 113, nota 2.

338 En las fuentes leemos que el monte se llamó primero *Saturnius* y *Tarpeius*: BRELICH (2010), pp. 120-121.

339 En FULMINANTE (2014), p. 69.

340 Vid. ARATA (2010), pp. 117-146.

341 CARANDINI (2003), p. 225; cfr. P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), p. 249.

342 Esto supone aceptar que los antecedentes de la división entre *colles*, donde se situarían los *Latinienses*; y *montes*, *Velienses* y *Querquetulani*, aparecen ya en la última fase de la época preurbana: P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), p. 254; P. CARAFA, en CARANDINI (2003a), pp. 613-614.

343 CARANDINI (2003a), pp. 332-333.

344 CARANDINI (2003a), pp. 335-337: cuestionable me parece la argumentación basada en el «reparto» del culto inicial de las divinidades entre las dos zonas; pero sí es muy convincente el hecho de que en la República media los templos se concentran en la *regio* III serviana y en la IV: es decir, el Quirinal y el Palatino/Velia.

345 En FULMINANTE (2014), p. 75.

346 FIORENTINI (1988), pp. 106-108.

347 Festo, s.v. *Septimontium* (Lindsay, 458); Paulo en Festo, s.v. *Septimontium* (Lindsay 459); SAB BATUCCI (1988), p. 340; P. CARAFA, en CARANDINI (2010a), p. 175; sobre los desajustes en el número de montes, ocho, mencionados por Festo: FULMINANTE (2014), p. 76.

348 MARCOS CELESTINO (2002), pp. 78-79, sobre la distinción entre las celebraciones del *Septimontium* y el *Agonium* del 11 de diciembre, probablemente en honor de Jano.

349 Festo, s.v. *Septimontio* (LINDSAY, pp. 474-476): *ut ait Antistius Labeo, hisce montibus feriae: Palatio, cui sacrificium quod fit, Palatuar dicitur; Veliae, cui item sacrificium; Fagutali, Suburae, Cermalo, Oppio, Caelio monti, Cispio monti […]*; P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), p. 254.

350 CARANDINI (2011), p. 13.

351 La información que ofrecen las fuentes sobre la comunidad de los *colles* es mucho más reducida: CARANDINI (2003a) 325.

352 De la que sería una prueba el *Asylum*.

353 CARANDINI (2003a), pp. 333-334, nota 72.

354 Cfr. CARANDINI (2003a), p. 376.

355 Todos estos datos tomados directamente de: P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), pp. 155 y 254 (no la hipótesis de la monarquía dual); debe consultarse: CARANDINI (2003a) *Ricostruzione delle curie e della processione degli Argei*, pp. 530-558.

356 CARANDINI (2011), p. 14.

357 Varrón, *De lingua Latina* V, 45-48; un *sacellum* es un lugar sagrado sin techo: Festo, s.v. *Sacella* (Lindsay, 422).

358 GUILLÉN (1985), pp. 27-28; SABBATUCCI (1988) 101, sobre la participación en las ceremonias de la *flaminica Dialis*; MARCOS CELESTINO (2004), p. 222, la procesión

terminaba en el *pons Sublicius*; RIBAS ALBA (2009), p. 145.

359 Sobre la división en tribus y en curias es esencial el trabajo de P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), pp. 160-194, con un estudio de las principales teorías sobre ambas instituciones. El territorio de las tribus se encontraba dividido en pagos, distritos rurales.

360 Defendidas pormenorizadamente en la obra de CARANDINI (2003a), pp. 447-456.

361 Es posible que la separación entre *montes* y *colles* anterior al «segundo» *Septimontium* tuviera y mantuviera una proyección en el plano de la organización político-administrativa: FIORENTINI (1988), p. 115, sobre los flámines y *magistri* de los *montes*: CIL I[2] 1003.

362 SMITH (2006) 191; vid. DE FRANCISCI (1959) 537, que coloca la división de las tres tribus a finales del siglo VIII a. C.

363 Tribus y curias poseen un carácter artificial, típico de las formaciones estatales, basadas en el control centralizado del territorio: ésa es la opinión de CORNELL (1995), p. 144, cuyas conclusiones deben ser adelantadas a la fase protourbana; la opinión tradicional, que debe ser rechazada, ve en las tribus y curias entidades de tipo gentilicio: vid., por ejemplo, DE MARTINO (1972), p. 115

364 P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), p. 193.

365 Sobre la asamblea por centurias y la figura del rey Servio Tulio: RIBAS ALBA (2009), pp. 163-198.

366 RIBAS ALBA (2009), p. 144; P. CARAFA, en CARANDINI (2011a), pp. 182-184.

367 Varrón, *De lingua Latina* V, 13.

368 Festo, s.v. *Quirinalia* (Lindsay, 304); otras fuentes en: BRELICH (2010), p. 159; SABBATUCCI (1988), pp. 63-70; sobre los *Fornacalia*, dirigidas por el curio máximo, los miembros de cada curia se reunían en un determinado punto del Foro: SABBATUCCI (1988), pp. 60-63, que subraya acertadamente la importancia política de esta fiesta en la época del ordenamiento curiado.

369 SABBATUCCI (1988), pp. 33-35.

370 CORNELL (1995), pp. 212-213: Servio Tulio dividió la totalidad del territorio romano en cuatro tribus, que comprendían no sólo las cuatro regiones de la Ciudad sino también el territorio circundante: éste, a su vez, se dividía en *regiones* o *pagi*, que incialmente sumaban veintiséis. Un poco más tarde se produjo una segunda reforma, que limitó el territorio de las cuatro tribus a la Ciudad y sustituyó las *regiones* por tribus rústicas (en número menor al de las *regiones*, porque sabemos que en el 495 a. C. existían en total veintiuna tribus). Sobre los *pagi*, pero sin entrar en un estudio detallado de sus probables orígenes preurbanos: TARPIN (2002).

371 SABBATUCCI (1988), p. 24; CARANDINI (2003a), p. 283, nota 11.

372 RIBAS ALBA (2009), p. 64.

373 BOTSFORD (2001), pp. 8-11, impugnando la opinión de Niebuhr, quien sostenía que la curia era una agrupación de grupos gentilicios: NIEBUHR (1844), pp. 158-171; tesis muy extendida que se suele combinar con la pretendida exclusión de los plebeyos: por ejemplo, GUARINO (1998), p. 64, sin tener en cuenta que éstos últimos no existían en la primera fase monárquica (y menos aún en el período protourbano, desconocido en los estudios de Derecho romano).

374 Cfr. CARANDINI (2010a), *Il calendario di dieci mesi*, pp. 348-349, que lo atribuye específicamente a Rómulo.

375 BRELICH (2010), pp. 118-119 y 138.

376 CARANDINI (2003a), p. 427.

377 RÜPKE (2011), pp. 22 y 38, crítico respecto al hipotético año «romuleo» de diez meses.

LA FUNDACIÓN DE LA *URBS*. *POPULUS ROMANUS QUIRITES*

Los datos arqueológicos de la Roma de la Edad del Hierro y, en concreto, de la fase lacial IIIA y IIIB muestran que la tradición literaria predominante[378] que sitúa la fundación de la Ciudad a mediados del siglo VIII a. C. tiene una base real sólida y no responde en exclusiva a una memoria puramente legendaria de la comunidad romana, en la que se habría *inventado* una historia arcaica anticipando acontecimientos e instituciones que se habrían producido o nacido mucho más tarde. No es ya posible escribir sobre los orígenes de Roma como Estado-ciudad dando la espalda a este volumen de información, una información nueva que irremediablemente ha dejado anticuados gran parte de los planteamientos habituales en los libros que, desde el Derecho romano, intentan acercarse a estos momentos fundacionales y a sus antecedentes. De hecho una de las finalidades del presente trabajo consiste en contribuir en poner al día, dentro de nuestras posibilidades y limitaciones, los estudios de historia del Derecho romano de los *primordia* en relación con el nuevo panorama que surge de los hallazgos arqueológicos de las últimas décadas[379].

En síntesis, podría decirse que —dentro de este nuevo contexto arqueológico— el problema de la fundación de Roma se divide en tres puntos: el momento histórico en que tiene lugar, el hecho de que esta fundación tiene lugar dentro de un centro protourbano preexistente y el consiguiente significado jurídico y político que debe darse a la acción del grupo humano dirigido por Rómulo, transformación que da lugar a la llamada *constitutio Romuli*[380], que es la constitución de la Roma monárquica, tal co-

mo aparece en las fuentes disponibles, y de un modo muy especial, en la obra de Cicerón *De re publica* (desgraciadamente no conservada en su integridad).

La fundación[381] de la Ciudad de Roma a mediados del siglo VIII a. C.[382], como decimos, viene confirmada por un conjunto de hallazgos arqueológicos recientes y por la reinterpretación de las excavaciones realizadas en épocas anteriores. Nos referimos muy brevemente a esta nueva situación. Así en la zona del santuario de Vesta[383] las estructuras más antiguas[384] se datan entre el 750 y el 725 a. C. y corresponden con gran probabilidad a una primera cabaña rectangular[385] interpretable como el primer *aedes Vestae*, destruida a finales del siglo VIII a. C. y sustituida entonces por una más grande. A la época de mediados del siglo VIII a. C. corresponde también en el mismo complejo la *domus regia*[386], que se entiende trasladada desde la cima del *Cermalus*, donde se hallaría la primera residencia del rey urbano (¿en continuidad con la del *rex* protourbano?)[387], la *casa Romuli*.

También de mediados del siglo VIII a. C. es el trozo del muro palatino en la parte de la *porta Mugonia*, el hallazgo más famoso y controvertido de los realizados por el equipo de Carandini[388]. Las excavaciones han detectado la presencia de cuatro muros superpuestos, que habrían respetado la misma puerta desde la mitad del siglo VIII a. C. hasta el tercer cuarto del VI a. C. Restos cerámicos atribuibles a la fase lacial III son los que permiten la datación del primer muro en el segundo cuarto del siglo VIII a. C. La construcción del muro impuso la destrucción de algunas construcciones del asentamiento protourbano[389]. Las sepulturas encontradas en el sitio no son restos de una necrópolis[390] y han sido realizadas en momentos particulares[391] de la vida del muro en cuestión; parecen tener una finalidad específica, como sacrificios humanos o muertes rituales, vinculados a la fundación o destrucción de edificios públicos[392].

El Comicio, *Comitium*, lugar de reunión de la asamblea ciudadana es quizá la expresión más exacta de la existencia de la Ciudad[393]. Con el Estado-ciudad surge la participación política racionalizada en un primer régimen electoral. Los estratos más antiguos datan de la segunda mitad del siglo VIII a. C., vinculados en algún caso al culto de Vulcano[394]. Asimismo, se han encontrado nuevos restos en la zona de la Promoteca del Capitolio situables en la segunda mitad del siglo VIII a. C. En palabras de P. Carafa[395]:

> «Para concluir: considerada la documentación arqueológica de la primera edad monárquica en Roma, sistemáticamente y de un modo adecuado, y dada la gran cantidad de restos ahora disponibles, no parece posible sostener que aquella documentación contradiga la existencia de una verdadera ciudad o que la desmienta. En esta época aparecen por primera vez lugares y santuarios que tienen un evidente significado cívico —el santuario de Vesta, el Foro, el Comicio— y el Palatino se encuentra rodeado por un muro de protección —reconstruido durante siglos—, que impone una solución de continuidad respeto a los sectores del asentamiento anterior extendidos hasta la base del monte (Palatino)».

La existencia de un centro protourbano unificado en el sitio de Roma desde el siglo IX a. C., es decir, de un proto-Estado anterior a la fundación de la Ciudad por Rómulo exige replantear algunas consideraciones habituales en el ámbito de nuestros estudios. De manera preliminar, tenemos que repetir que han de quedar fuera todas las interpretaciones primitivistas sobre la *formación* o *fundación* de Roma: Ésta no surge en un mundo casi selvático, como quería también la tradición analista, la cual desconoce los antecedentes institucionales inmediatos en los que debe insertarse el nacimiento de la Ciudad. El descubrimiento de la Roma protourbana puede considerarse a estos efectos una verdadera «revolución» en el seno de nuestros estudios sobre los comienzos de la Ciudad.

Rómulo funda una *Urbs* sobre el Palatino: arqueología y fuentes literarias no dejan lugar a dudas de la solución de continuidad que se produce a mediados del siglo VIII a. C. Lo hace de acuerdo con un conjunto de ritos propios de esa época en la

Italia central, bien conocidos tanto en el Lacio como en Etruria: creación de un límite inaugurado de la Ciudad, *pomerium*; *sulcus primigenius* y el consiguiente *murus*, más de carácter ritual que puramente defensivo[396], que es el que ha aparecido —parcialmente— en las excavaciones del Palatino[397]. Con este rito se convier te en *Urbs,* es decir, en Ciudad, el *oppidum* (lugar elevado apropiado para la defensa) del Palatino. En realidad, como repite Catalano, la creación del *pomerium*, ese límite inaugurado según las reglas del Derecho augural, cumple específicamente esta función de transformar un *oppidum* en una *Urbs*.

Dadas todas estas circunstancias —la existencia de una organización estatal anterior (centro protourbano) y la segura tradición sobre la historicidad del *pomerium* palatino— la hipótesis más probable sobre la fundación de Roma nos lleva a un escenario en el que un grupo de guerreros-pastores[398] (y sus familias) toman por la fuerza el asentamiento y constituyen un núcleo inicialmente distinto jurídica y políticamente del que ya existía en el sitio de Roma. El fenómeno de estos «condotieros» o «band chiefs»[399] , sobre el que no podemos detenernos, es bien conocido. Valgan estas palabras de Cornell[400]:

> «Uno de los rasgos más importantes de la sociedad de la Italia central del período arcaico es la presencia de condotieros, señores de la guerra de rango aristocrático cuyo poder se basaba en grupos de servidores armados a los que se denomina unas veces "clientes" y otras "amigos" (*sodales*)[401]. Estas bandas de gentes armadas constituían esencialmente una especie de ejércitos privados, que actuaban con independencia de los gobiernos estatales, se movían libremente por las fronteras de los diversos estados y no dudaban en cambiar sus alianzas».

Con el «golpe de mano» de Rómulo, un *rex-ductor*[402], surge una nueva comunidad política de tipo estatal; lo es por su carácter absolutamente centralizado y jerarquizado, dirigido por un jefe militar, es decir, un *rex*, que sustituyó al *rex* del centro protourbano y rebajó la dignidad del sacerdote de Júpiter, el *flamen Dialis*, cuya posición única, representativa de la comunidad, era incompatible con esta nueva realidad de una centralización

militarizada[403]. La *Urbs* es, desde el punto de vista de estos probables invasores latinos[404],una zona pacificada fuera de la cual impera el desorden y la violencia; de ahí la distinción esencialmente vinculada al pomerio expresada en la fórmula *domi militiae*[405]. Es decir: se funda una Ciudad (de reducido tamaño, el del Palatino)[406] dentro de un centro poblado por miles de individuos y de más de 200 hectáreas. Una forma de fundación del Estado-ciudad que pudo ser frecuente en esta época y zona geográfica, pero de la que sólo tenemos datos (y muy insuficientes) para el caso romano. Livio proporciona, al menos, una información que necesitamos en una fórmula sintética (muy a la romana): Roma es *una ciudad fundada por la fuerza de las armas; condita vi et armis*: Livio I, 19, 1.

Esta Ciudad, este Estado-Ciudad, la llamada R*oma Quadrata*, se diferenciaba política y jurídicamente del asentamiento en cuyo seno surge. El rito augural había formalizado inevitablemente esta distinción radical. Livio VI, 41, 4[407], dentro del discurso que pone en boca de Apio Claudio Craso[408]:

> *¿Quién no sabe que mediante auspicios se fundó esta Ciudad, mediante auspicios se realiza todo, en guerra y en paz, en la vida política y en la militar?*

Este Estado-ciudad romano tiene un primer nombre reconocible: el de *populus Romanus*[409]. *Populus* es, además, como se sabe, inicialmente un término-concepto de contenido militar, un punto en el que concuerda la investigación filológica e histórica: en su sentido más restringido es la parte de la población dedicada a las armas[410] y también, por extensión, el pueblo reunido en asamblea (dado que ésta no es sino el mismo ejército)[411] convocado *extra pomerium*, precisamente para preservar la paz de la Ciudad en sentido de lugar limitado por el *pomerium* (*Urbs*). En estos momentos fundacionales la distinción entre el *populus* y la comunidad protourbana subordinada, sometida, tuvo que ser completa. No sabemos cómo se articuló jurídicamente la duplicidad entre el nuevo grupo dirigente y la pobla-

ción del sitio de Roma. Tampoco sabemos si todas o algunas familias aristocráticas vieron preservada desde el primer momento su situación privilegiada, ni cómo el nuevo Estado procedió respecto al régimen de la tierra, aunque parece evidente que estos *protopatricios* se hicieron cargo del territorio, de las concesiones del *ager publicus* y de las atribuciones en propiedad, creando una nueva legitimidad político-jurídica basada en el monopolio de los auspicios, es decir, en la relación con Júpiter.

Sin embargo, como demuestra la arqueología, parece muy probable que el primer *rex* urbano, al que llamamos Rómulo (existiera o no realmente con ese nombre) muy pronto trasladó su residencia a los pies del Palatino, *extra pomerium*, situando la *domus regia* dentro del santuario de Vesta[412]. Ello demostraría que, independientemente del grado de violencia o de intimidación utilizado por «Rómulo y sus hermanos (*sodales*)» —en el título feliz de la obra de J. Scheid—, ambas comunidades se fundieron muy pronto. Un nuevo *rex*, protagonista de una centralización militar, pero unas curias ya formadas en la época anterior, que proporcionaron ahora la base de la nueva organización política y, sobre todo, del ejército de la Ciudad[413]. Un nuevo Senado, en el que no sabemos si (o cuándo) fueron integradas algunas familias de la aristocracia protourbana. En todo caso, la aparición del Estado-ciudad no se produjo sobre las ruinas de la realidad política anterior, sino que de alguna manera le dio continuidad, consolidando el ejercicio del poder mediante un mecanismo de centralización, que era justamente de lo que carecía el proto-Estado. Este fenómeno de fusión pervive en la expresión *Populus Romanus Quirites*[414]: el *populus*, es decir, inicialmente este nuevo grupo dirigente; los *quirites*: los habitantes de las curias, que integraban el *Septimontium* en el sentido amplio que Varrón da al término.

---

378 Las cronologías tradicionales de las fuentes literarias sobre la fundación de la Ciudad van desde la del siglo XI a. C. de Enio, el 814 de Timeo, las más difundidas del 753 o 752-751, hasta la más reciente de Cincio Alimento del 728 a. C.: C. AMPO-

LO, en MOMIGLIANO y SCHIAVONE (1988), p. 156; CORNELL (1995), p. 98; desde la perspectiva de nuestros estudios y, en particular, después de la recepción de la categoría histórica del fenómeno protourbano, las fechas situadas en períodos anteriores al siglo VIII a. C. pueden ser revalorizadas, como expresión de la memoria histórica antigua sobre la existencia de una Roma «antes de Roma»; en particular sobre la fecha defendida por Timeo, CARANDINI (2003a), p. 411, podría relacionarse con la de la unificación completa del centro pro tour bano.

379 Aunque ya fue citado, no es inoportuno remitir de nuevo a la importante síntesis de: CARANDINI, CARAFA, D'ALESSIO y FILIPPI, *Santuario di Vesta, pendice del Palatino y Via Sacra*, en dos volúmenes (2017), que debe ser complementada, junto con otros trabajos que no podemos relacionar, con la obra colectiva *La Leggenda de Roma*, en cuatro tomos (de 2010 a 2014), con un especialmente relevante tomo III (a efectos de nuestros propios intereses), dedicado a la primera *constitución política* de la Roma protourbana y monárquica. Es evidente que muchos otros autores, arqueólogos e historiadores, de los últimos tiempos han contribuido de manera esencial a esta nueva visión de la Roma arcaica (pienso por citar a dos grandes maestros en Peroni y Colonna), pero nosotros hemos seguido la senda abierta por Carandini y Carafa (y otros miembros de su *escuela)* porque con su méto do han construido un puente entre los *realia* de la investigación arqueológica y el estudio institucional, histórico-jurídico, de una manera que se echa en falta en muchos otros tratamientos, aunque sean de primer nivel. Por lo demás, para este último apartado nos sirve de guía una aportación sintética de P. Carafa especialmente útil: *Le origini di Roma: dati arqueologici, ricostruzione storica e la città dell'viii secolo a. C.*: CARAFA (2014), que el lector interesado deberá consultar, dado que ahora, sobre la base de este trabajo, realizaremos una descripción de la fundación de la Ciudad desde el punto de vista de la historia del Derecho.

380 Cicerón, *De re publica* II, 53.

381 CARANDINI (2011); (2012): síntesis de obras anteriores.

382 Sobre esta materia de la cronología de la fundación: U. FUSCO, en CARANDINI (2014) 415-439.

383 Sobre el culto a Vesta, sus antecedentes y su carácter íntimamente unido a la organización estatal: Guillén (1985) 262-267; Sabbatucci (1988) 202-206; pero sobre todo, BRELICH (1949).

384 CARANDINI, CARAFA, D'ALESSIO y FILIPPI (2017), pp. 201-247.

385 CARANDINI (2006), p. 240.

386 CARANDINI (2011), p. 48; CARANDINI, CARAFA, D'ALESSIO y FILIPPI, (2017), pp. 363-414.

387 CARANDINI (2006) 156-158.

388 CARANDINI, CARAFA, D'ALESSIO y FILIPPI (2017), pp. 113-127.

389 CARAFA (2014), p. 312.

390 Desde la mitad del siglo IX a. C. se abandonan las pequeñas necrópolis del valle del Foro y aparecen las necrópolis del Esquilino y del Quirinal.

391 CARAFA (2014), pp. 309-310.

392 P. CARAFA, *Mura del Palatino, depositi di fondazione*, en CARANDINI (2010a), pp. 307-315.

393 P. CARAFA, *Il Comizio di Roma. Dalle origine all'età di Augusto*, Roma, 1998 (obra que no hemos podido consultar).

394 P. CARAFA, *L'VIII secolo a. C. a Roma. Aggionamenti*, en CARANDINI (2014), pp. 486-490.

395 P. CARAFA, en CARANDINI (2014), p. 490.

396 CARANDINI (2006), pp. 176 y 181; el autor dedica muchas páginas al estudio del *pomerium*: deberá consultarse el índice: p. 568.

397 Sobre esta institución del *pomerium* y en especial sobre el *pomerium* de Rómulo sobre el Palatino (que recibirá una primera ampliación en época del rey Servio Tulio (vid. Figura 7, aunque hay que advertir que muralla y *pomerium* son realidades diferentes): CATALANO (1960), p. 431; (1973), p. 479; GUILLÉN (1985), p. 28; (1988), p. 20; MAGDELAIN (1995), pp. 58-62; y sobre todo: DE SANCTIS (2007), pp. 503-526, donde puede encontrarse una bibliografía numerosísima y un excelente tratamiento de la materia, para nosotros difícilmente superable.

398 En la primera parte de esta obra hemos dicho algo sobre este modelo de sociedades de ganaderos nómadas que practican la guerra; pero aquí se trata más bien de grupos reducidos que se mueven en un ámbito geográfico de jefaturas o de Estados en formación. No obstante, el modelo general puede aún proporcionar principios interpretativos utilizables con los correspondientes ajustes: HARRIS (2014), pp. 110-111: «La mayoría de las sociedades preestatales de pastores nómadas o seminómadas son expansionistas y sumamente militaristas, pero fuertemente patrilineales o patrilocales más que matrilineales o matrilocales [...]. Cuando los pastores preestatales intensifican la producción y como resultado de la presión demográfica invaden los territorios de sus vecinos, los combatientes masculinos no necesitan preocuparse por lo que ocurre en el hogar. Como los pastores suelen ir a la guerra con el fin de llevar su ganado a mejores pastos, el "hogar" los sigue. Por ello la guerra expansionista de los pueblos pastores preestatales no se caracteriza por las incursiones estacionales a larga distancia desde una base-hogar, como ocurre entre muchas sociedades matrilineales agrícolas, sino por la migración de comunidades enteras: hombres, mujeres, niños y ganado». Asimismo, conviene tener en cuenta la institución de la «primavera sagrada», *ver sacrum*: CORNELL (1995), pp. 353-354, como generadora de migraciones reducidas.

399 WALBANK, ASTIN, FREDERIKSEN y OGILVIE (2006), pp. 97-98, que extienden este fenómeno durante la monarquía romana: según esta interpretación, la mayoría de los reyes romanos eran «band chiefs» que persuadían u obligaban a la aristocracia local para aceptar su gobierno.

400 CORNELL (1995), p. 176; el autor nombra como ejemplos de este fenómeno a Ato Clauso (Claudio), que en el 504 a. C. emigró a Roma con un séquito de cinco mil hombres armados (donde parece que se estableció de forma pacífica), a Cn. Marcio Coriolano, que con una facción de «jóvenes» se alió con los Volscos y se puso al frente de ellos contra Roma. El *Lapis Satricanus*, en torno al 500 a. C., alude a la ofrenda a Marte realizada por los *sodales* de Poplio Valesio (Publio Valerio). Sin embargo, el fenómeno era muy anterior y se ajusta perfectamente a la situación de la Italia central del siglo VIII a. C.

401 Vid., por ejemplo, Varrón, *De lingua Latina* V, 85.

402 En un sentido parecido al que le da DE FRANCISCI (1959), p. 499.

403 Centralización militarizada no quiere decir poder absoluto o despótico del *rex*, el cual ejercía su función dentro de un marco constitucional, como demuestra el procedimiento de elección, el papel del Senado y la *lex curiata*.

404 Aunque la comunidad afectada también lo era, sin que ello suponga ignorar en ambos grupos influencias etruscas, itálicas y griegas, pero se trata de condicionantes de tipo cultural.

405 Vid. RÜPKE (1990), *passim.*

406 Esta fundación sobre el Palatino deja su huella posterior en los *Lupercalia*, un ritual de purificación probablemente vinculado con estos momentos fundacionales, aunque anterior en el tiempo y por ello, modificado ahora en función de la nueva situación política; vid. BRELICH (2010), p. 153: Varrón, *De lingua Latina* VI, 34: ritual de purificación del *populus* del Palatino.

407 *Auspiciis hanc urbem conditam esse, auspiciis bello ac pace domi militiaeque omnia geri, quis est qui ignoret?*

408 Vid. BERTHELET (2015), pp. 38-43.

409 Sobre la identificación del moderno concepto de Estado con el de *populus* en Roma: NOCERA (1956), pp. 565-567.

410 DEVOTO (1974), p. 74; COLONNA (2005d), p. 1880; para el griego *laos*, como término para designar a las antiguas sociedades guerreras: BENVENISTE (1983), pp. 291-292.

411 RIBAS ALBA (2009), p. 32.

412 CARANDINI (2007), p. 60.

413 Este ordenamiento curiado posee el rasgo característico de la igualdad, frente al ordenamiento de las centurias introducido más adelante por el rey Servio Tulio (siglo VI a. C.), en el que se aplica un criterio censitario, que refleja la complejidad de las diferencias económicas en la población de un Estado entonces ya plenamente consolidado. El principio igualitario de la participación en la asamblea por curias procede del proto-Estado, y fue mantenido por los primeros reyes urbanos. Este rasgo marcó para el futuro el tipo de régimen de participación política de la constitución romana, pues el criterio se reprodujo en las asambleas por tribus, en los concilios de la plebe y en las asambleas de las ciudades —colonias y municipios— mediante las que Roma expandió su dominación territorial.

414 CATALANO (1974); CARANDINI (2006), p. 125.

BIBLIOGRAFÍA

ALFÖLDY (2012): G. Alföldy, *Nueva Historia Social Romana*, versión española de la cuarta edición alemana, completamente revisada y actualizada, trad. de J.M. Abascal, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2012.

ALTHEIM (1931): F. Altheim, *Terra Mater. Untersuchungen zur altitalischen Religionsgeschichte*, Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen, 1931.

ALTHEIM (1956): *Römische Religionsgeschichte I. Grundlagen und Grundbegriffe*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1956.

ALTHEIM (1956a): *Römische Religionsgeschichte II. Der geschichtliche Ablauf*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1956.

ALVARADO PLANAS, HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, LÓPEZ MELERO y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ (2015): J. Alvarado Planas, D. Hernández de la Fuente, R. López Melero y A. M. Rodríguez González, *Nomos ágraphos. Nomos éngraphos. Estudios de Derecho griego y romano*, Editorial Dykinson, Madrid, 2015.

ÁLVAREZ SUÁREZ (1954): U. Álvarez Suárez, *El negocio jurídico en Derecho Romano*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1954.

AMUNÁTEGUI (2010): C. F. Amunátegui, «Las gentes y la propiedad colectiva», en *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 32, 2010, pp. 39-58.

ARANGIO-RUIZ (1926): V. Arangio-Ruiz, «D. 44,7,25,1 e la classificazione gaiana delle fonti di obligazione», en *Mélanges de droit romain dédiés à Georges Cornill I,* París, 1926, pp. 81-95.

ARANGIO-RUIZ (1978): *La compravendita in diritto romano. Vol. I*, ristampa inalterata della seconda edizione, Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, Nápoles, 1978.

ARANGIO-RUIZ (1990): *La compravendita in diritto romano. Vol. II*, ristampa inalterata della prima edizione, Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, Nápoles, 1990.

ARATA (2010): F. Arata, «Osservazioni sulla topografia sacra dell'*Arx* capitolina», en *Mélanges de l'École français de Rome - Antiquité* 122-1, 2010, pp. 1-40.

ARCHI (1953): G. G. Archi, «Dote e donazione nel diritto romano», en *Studi in memoria di Emilio Albertario. Volume Secondo*, Milán, 1953, pp. 231-275.

ARCHI (1960): *La donazione. Corso di Diritto Romano*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1960.

ARCHI (1964): «Probleme testuali: "fideiussio animo donandi"», en *Synteleia Vincenzo Arangio-Ruiz*, Nápoles, 1964, pp. 909-921.

ARCHI (1971): *Donare e negotium gerere*, en *Studi in onore di Edoardo Volterra. Volume primo* (Milano 1971) 669-692.

ARENDT (1978): H. Arendt, *The Life of the Mind* II: *Willing*, Secker & Warburg, Londres, 1978.

ARENDT (1993): *La condición humana*, [1958], trad. de R. Gil Novales, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1993.

ASTOLFI (2000): R. Astolfi, *Il matrimonio nel diritto romano preclassico*, CEDAM, Padua, 2000.

BACHOFEN (1988): J. J. Bachofen, *Il matriarcato* I-II, trad. y edic. de G. Schiavoni, Einaudi, Turín, 1988.

BALDUS (1999): Ch. Baldus, «Iure gentium adquirire». Una *«duplex interpretatio»* in tema di acquisto della proprietà a titolo originario», en *Seminarios Complutenses de Derecho Romano* 9-10, 1999, pp. 103-131.

BALDUS (2003): Ch. Baldus, «A proposito di beni "fungibili"», en *Labeo* 49, 2003, pp. 212-216.

BALTRUSCH (1989): E. Baltrusch, *Regimen morum. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatorem und Ritter in der römischen Republik und frühen Kaiserzeit*, Verlag C. H. Beck, Munich, 1989.

BAMMATE (1947): N. D. Bammate, *Origine et nature du legs sinendi modo*, Librairie de Droit F. Roth & Cie S.A. - Librairie du Recueil Sirey, Laussane/París, 1947.

BARTON (1969): R. F. Barton, *Ifugao Law*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1969.

BEARD (2009): M. Beard, *The Roman Triumph*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)/Londres, 2009.

BECHMANN (1965): A. Bechmann, *Der Kauf nach gemeinen Recht. Teil I. Geschichte des Kaufs im römischen Recht*, Neudruck der Ausgabe Erlangen 1876, Scientia Verlag Aalen, 1965.

BEHRENDS (1993): O. Behrends, «Die *bona fides* im *mandatum*. Die vorklasschen Grundlagen des klassichen Konsensualvertrags Auftrag», en *Ars Boni et Aequi. Festschrift für Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von M. J. Schermaier und Z. Végh, Stuttgart, 1993, pp. 33-62.

BEHRENDS (1999): O. BEHRENDS, «*Iusta causa traditionis.* La trasmissione della proprietà», en *Seminarios Complutenses de Derecho Romano* 9-10, 1997-1998, pp. 133-169.

BEHRENDS (2002): «Der ungleiche Tausch zwischen Glaukos und Diomedes und die Kauf-Tausch-Kontroverse der römischen Rechtsschulen», en *Historische Anthropologie* 10, 2002, pp. 245-266.

BENAVIDES LUCAS (1994): M. BENAVIDES LUCAS, *Filosofía de la Historia*, Editorial Síntesis, Madrid, 1994.

BENDALA (1988): M. Bendala, *Los albores de Grecia*, Historia 16, Madrid, 1988.

BENVENISTE (1983): E. Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, trad. de M. Armiño, Taurus, Madrid, 1983.

BERNSTEIN (1998): F. Bernstein, *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republicanischen Rom*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1998.

BERTHELET (2015): Y. Berthelet, *Gouverner avec les Dieux. Autorité, auspices et pouvoir, sous la République romaine et sous Auguste*, Les Belles Letres, Paris, 2015.

BETTI (1915): E. Betti, «La «vindicatio» romana primitiva e il suo svolgimento storico nel diritto privato e nel processo», en *Il Filangieri* 39, 1915, pp. 321-368.

BETTI (1955): E. Betti, *La struttura dell' obbligazione romana e il problema della sua genesi*, Giuffrè Editore, Milán, 1955.

BETTI (1994): E. Betti, *Teoria generale del negozio giuridico*, Ristampa corretta della II edizione. Introduzione di G.B. Ferri, a cura di G. Crifò, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1994.

BETTINI (1988): M. Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1988.

BIAVASCHI (2006): P. Biavaschi, *Richerche sul precarium*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 2006.

BIETTI SESTIERI (1976-77): A. M. Bietti Sestieri, «Contributo allo studio delle forme di scambio della tarda età del Bronzo nell'Italia continentale», en *Dialoghi di Archeologia* IX-X, 1976-77, pp. 201-241.

BIETTI SESTIERI (2009): A. M. Bietti Sestieri, *The Iron Age community of Osteria dell'Ossa. A study of socio-political development in central Tyrrhenian Italy*, Cambridge University Press, 2009.

BIETTI SESTIERI (2017): A. M. Bietti Sestieri, *L'Italia nell'età del bronzo e del ferro. Dalla palafitte a Romolo (2200-700 a. C.)*, contiene cd-rom, 5.ª ristampa, Carocci editore, Roma, 2017.

BIONDI (1914): B. Biondi, «Appunti intorno alla *donatio mortis causa* nel diritto romano», en *Annali della Facultà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia* 29, 1914, pp. 173-222.

BIONDI (1953): B. Biondi, «La terminologia romana come prima dommatica giuridica», en *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz nel XLV anno del suo insegnamento* II, Editore Jovene, Nápoles, 1953, pp. 73-103.

BIONDI (1953a): B. Biondi, *Contratto e stipulatio. Corso di lezioni*, Dott. Antonino Giuffrè Editore, Milán, 1953.

BIONDI (1960): B. Biondi, *Sucesión testamentaria y donación*, trad. de M. Fairén, Bosch, Barcelona, 1960.

BISCOTTI (2002): B. Biscotti, *Dal pacere ai pacta conventa. Aspetti sostanziali e tutela del fenomeno pattizio dall'epoca arcaica all'editto giulianeo*, Giuffrè Editore, Milán, 2002.

BLANCO FREJEIRO (1988): A. Blanco Frejeiro, *La República de Roma*, Historia 16, Madrid, 1988.

BLUMENTHAL (1952): Blumenthal, A. von, s.v. *Pomerium*, en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE.)*, Band XXI, 2, Stuttgart, 1952, cols. 1867-1876.

BONFANTE (1926): P. Bonfante, *Scritti giuridici varii. I. Famiglia e Successione*, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1926.

BONFANTE (1926a): P. Bonfante, *Scritti giuridici varii. II. Proprietà e Servitù*, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1926.

BONFANTE (1926b): P. Bonfante, *Scritti giuridici varii. III. Obbligazioni, Comunione e Possesso*, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1926.

BONFANTE (1958): P. Bonfante, *Storia del Diritto Romano*, volume primo, ristempa de la IV edizione riveduta dall'Autore, a cura di G. Bonfante y G. Crifó, con prefazione di E. Betti, Dott. A. Giuffré Editore, Milán, 1958.

BONFANTE (1963): P. Bonfante, *Corso di Diritto Romano. Volume primo. Diritto di Famiglia*, a cura di G. Bonfante e di G. Crifò, con aggiunta degli indici delle fonti, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1963.

BOTSFORD (2001): G. W. Botsford, *The Roman Assemblies from their Origin to the End of the Republic*, [1909], The Lawbook Exchange, Ltd., Union, New Jersey, 2001.

BOUCHÉ-LECLERCQ (1931): A. Bouché-Leclercq, *Manuel des Institutions Romaines*, Librairie Ernest Leroux, París, 1931.

BOZZA (1938): F. Bozza, *La possessio dell'ager publicus*, Tipomeccanica, Napoli, 1938.

BRELICH (1949): A. Brelich, *Vesta*, Rhein Verlag, Zürich/Stuttgart, 1949.

BRELICH (1972): A. Brelich, «Appunti sul *flamen Dialis*», en *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 8 (1972) 17-21.

BRELICH (2007): A. Brelich, *Il politeismo*, a cura di M. Massenzio e A. Alessandri, prefazione di M. Augé, Editori Riuniti, Roma, 2007.

BRELICH (2010): A. Brelich, *Tre Variazioni romane sul tema delle origini*, a cura di A. Alessandri, prefazione di E. Montanari, Editori Riuniti University Press, Roma, 2010.

BRETONE (1992): M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1992.

BRETONE (1999): M. Bretone, *I fondamenti del diritto romano. Le cose e la natura*, terza edizione, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999.

BRETONE (2004): M. Bretone, *Diritto e tempo nella tradicione Europea*, nueva edizione aggiornata, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004.

BROGGINI (1957): G. Broggini, *Iudex Arbiterve. Prolegomena zum Officium des römischen Privatrichters*, Böhlau Verlag, Köln/Graz, 1957.

BUCHLER (1982): I. Buchler, *Estudios de parentesco*, trad. de A. Cardín, [1980], Editorial Anagrama, Barcelona, 1982.

BUIGUES OLIVER (1990): G. Buigues Oliver, *La solución amistosa de los conflictos en Derecho Romano: el arbiter ex compromisso*, Editorial Montecorvo, Madrid, 1990.

BURDESE (1952): A. Burdese, *Studi sull'ager publicus*, Carlo Fanton, Turín, 1952.

BURDESE (1993): A. Burdese, «Sulle nozioni di patto, convenzione e contratto in diritto romano», en *Seminarios Complutenses de Derecho Romano* 5, 1993, pp. 41-66.

BURDESE (2001): A. Burdese, «Divagazioni in tema di contratto romano tra forma, consenso e causa», en *Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamanca* I, Nápoles, 2001, pp. 317-353.

BURDESE (2006): A. Burdese, *Le dottrine del contratto nella giurisprudenza romana*, CEDAM, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padua, 2006.

BÜRGE (1982): A. Bürge, *Geld- und Naturalwirtschaft im vorklassichen römischen Recht*, en *ZSS*. 91, 1982, pp. 128-157.

BURKERT (2009): W. Burkert, *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, [1996], trad. de S. Mastrangelo, Acantilado, Barcelona, 2009.

BURKERT (2013): W. Burkert, *Homo Necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, trad. de M. Jiménez, Acantilado, Barcelona, 2013.

CALORE (2000): A. Calore, «*Per Iovem Lapidem». Alle origini del giuramento. Sulla presenza del «sacro' nell'esperienza giuridica romana*», Giuffrè Editore, Milán, 2000.

CALORE (2015): A. Calore, «*Bellum iustum*: entre la ética y el derecho», en *Revista General de Derecho Romano* 25 (2015) 1-9.

CAMPANILE (1990): E. Campanile, *La ricostruzione della cultura indoeuropea*, Giadini Editori e Stampatori in Pisa, 1990.

CAMPBELL (2000): B. Campbell, *The Writings of the Roman Land Surveyors. Introduction, Text, Translation and Commentary*, Society for the Promotion of Roman Studies, Londres, 2000.

CANFORA (1991): L. Canfora, *Ideología de los estudios clásicos,* trad. de M.M. Llinares García, [1980], Akal, Madrid, 1991.

CANNATA (1997): C. A. Cannata, *Per una storia della scienza giuridica europea* I: *Dalle origini all'opera di Labeone*, G. Giappichelli Editore, Turín, 1997.

CANNATA (2008): C. A. Cannata, *Materiali per un corso di fondamenti del diritto europeo II*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2008.

CANNATA (2009): C. A. Cannata, «Qualche considerazione sui primordi della compravendita romana», en *Seminarios Complutenses de Derecho Romano* 22 (2009) 13-32.

CANTARELLA (1979): E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1979.

CANTARELLA (1996): E. Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y en Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*, [1991], trad. de M.P. Bouyssou y M.V. García Quintela, Akal, Madrid, 1996.

CANTARELLA (2010): E. Cantarella, *Diritto romano. Istituzioni e storia*, Mondadori, Milán, 2010.

CANTONI (1963): R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi. Preludio a un'antropologia*, Mondadori, Milán, 1963.

CAPOGROSSI COLOGNESI y CURSI (2008): L. Capogrossi Colognesi y M. F. Cursi (a cura di), *Forme di responsabilità in età decemvirale*, Jovene editore, Nápoles, 2008.

CAPOGROSSI COLOGNESI (1969): L. Capogrossi Colognesi, *La struttura della proprietà e la formazione del iura praediorum nell'età repubblicana* I, Giuffrè Editore, Milán, 1969.

CAPOGROSSI COLOGNESI (1976): L. Capogrossi Colognesi, *La struttura della proprietà e la formazione dei iura praediorum nell'età repubblicana* II, Giuffrè Editore, Milán, 1976.

CAPOGROSSI COLOGNESI (1990): L. Capogrossi Colognesi, *Economie antiche e capitalismo moderno. La sfida di Max Weber*, Laterza, Bari, 1990.

CAPOGROSSI COLOGNESI (1992): L. Capogrossi Colognesi, *Proprietà e Signoria in Roma Antica* I, nuova edizione, La Sapienza Editrice, Roma, 1992.

CAPOGROSSI COLOGNESI (1994): L. Capogrossi Colognesi, *Modelli di stato e di famiglia nella storiografia dell' ´800*, La Sapienza Editrice, roma, 1994.

CAPOGROSSI COLOGNESI (2000): L. Capogrossi Colognesi, *Max Weber e le economie del mondo antico*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2000.

CAPOGROSSI COLOGNESI (2000a): L. Capogrossi Colognesi, *Cittadini e territorio. Consolidamento e trasformazione della civitas Romana*, La Sapienza Editrice, Roma, 2000.

CAPOGROSSI COLOGNESI (2004): L. Capogrossi Colognesi, *Lezioni di storia del diritto romano. Monarchia e repubblica*, Jovene Editore, Nápoles, 2004.

CAPOGROSSI COLOGNESI (2014): L. Capogrossi Colognesi, *Storia di Roma tra diritto e potere. La formazione di un ordinamento giuridico*, Società Editrice il Mulino, Bolonia, 2014.

CARAFA (2014): P. Carafa, «Le origini di Roma: dati archeologici, ricostruzione storia e la città dell'VIII secolo a. C.», en *Archeologia Classica* 65 - n.[os] II, 4, 2014, pp. 291-329.

CARAFA (2017): P. Carafa, «Gli artigiani e la città. Officine e aree produttive tra VIII e III sec. A. C. nell'Italia centrale tirrenica», en *Scienze dell'Antichità* 23.2 (2017) 5-19.

CARANDINI y CAPPELLI (2000): A. Carandini y R. Cappelli (a cura di), *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città*, Electa, Milán, 2000.

CARANDINI, CARAFA, D'ALESSIO y FILIPPI (2017): A. Carandini, P. Carafa, M. T. D'Alessio y D. Filippi (a cura di), *Santuario di Vesta, pendice del Palatino e Via Sacra. Scavi 1985-2016*, I-II, Edizioni Quasar, Roma, 2017.

CARANDINI (2003): A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba de una civiltà*, Tomo primo, Biblioteca Einaudi, Turín, 2003.

CARANDINI (2003a): A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all' alba de una civiltà*, Tomo secondo, Biblioteca Einaudi, Turín, 2003.

CARANDINI (2006): A. Carandini, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750 - 700)675 a. C.)*, Einaudi, Torino, 2006.

CARANDINI (2007): A. Carandini, *Sindrome occidentale. Conversazioni fra un archeologo e uno storico sull'origene a Roma del diritto, della politica e dello stato*, Il Melangolo, Genova, 2007.

CARANDINI (2010): (a cura di), A. Carandini, *La Leggenda di Roma. Volume I. Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, III edizione, Introduzione di A. Carandini, traduzioni di L. Argentieri, Morfologia e commento di P. Carafa e M. T. D'Alessio e C. de Simone, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 2010.

CARANDINI (2010a): (a cura di), A. Carandini, *La leggenda di Roma. Volume II. La costituzione*, traduzioni de L. Argentieri. Morfologia e commento di P. Carafa, Appendici di N. Arvanitis, D. Bruno, M.C. Capanna, P. Carafa, A. Carandini, M.T. D'Alessio, D. Filippi, F. Fraioli, E. Gusberti, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 2010.

CARANDINI (2011): A. Carandini, *La Fondazione di Roma raccontata da Andrea Carandini*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2011.

CARANDINI (2011a): (a cura di), A. Carandini, *La leggenda di Roma. Volume III. La costituzione*, traduzioni de L. Argentieri. Morfologia e commento di P. Carafa, M. Fiorentini e U. Fusco, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 2011.

CARANDINI (2012): A. Carandini, *Roma. Il primo giorno*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2012.

CARANDINI (2014): (a cura di), A. Carandini, *La Leggenda di Roma. Volume IV. Dalla morte di Tito Tazio alla fine di Romolo. Altri fondatori, re latino e cronologie della fondazione*, Considerazioni finali di A. Carandini e P. Carafa, traduzioni di L. Argentieri. Morfologia e commento di P. Carafa, A. Carandini, A. Catastini, M.T. D'Alessio, D. Filippi, C. Viglietti, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 2014.

CARCATERRA (1984): A. Carcaterra, «Dea Fides e "fides". Storia de "una laicizzazione"», en *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 50, 1984, pp. 199-234.

CARLYLE y CARLYLE (1952): R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West* Vol I, William Blackwood & Sons Ltd., Edinburgh and London, 1952.

CARNEIRO (2012): R. L. Carneiro, «The Circumscription Theory: a Clarification, Amplification, and Reformulation», en *Social Evolution & History* 11, 2012, pp. 5-30.

CASAVOLA (1960): F. Casavola, *Lex Cincia. Contributo alla storia delle origini della donazione romana*, Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, Nápoles, 1960.

CASCIONE (2003): C. Cascione, *Consensus. Problemi di origine, tutela processuale, prospettive sistematiche*, Editoriale Scientifica, Nápoles, 2003.

CASTÁN (2013): S. Castán, «Reflexiones sobre el origen de las sucesiones en Roma. El *testamentum calatis comitiis* y su relación con la sucesión intestada», en *Revista Internacional de Derecho Romano* 11, 2013, pp. 205-287.

CASTILLO PASCUAL (2003): P. Castillo Pascual, «Las propiedades de los dioses», en *Iberia. Revista de la Antigüedad* 3, 2003, pp. 83-109.

CASTRESANA (1988): A. Castresana, *Fragmentos Vaticanos*, Tecnos, Madrid, 1988.

CASTRESANA (2001): A. Castresana, *Nuevas lecturas de la responsabilidad aquiliana*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2001.

CASTRESANA (2007): A. Castresana, *Actos de palabra y Derecho*, Ratio Legis, Salamanca, 2007.

CASTRESANA (2009): A. Castresana, *Marco Porcio Catón, De agri cultura. Estudio preliminar, traducción y notas*, Tecnos, Madrid, 2009.

CASTRESANA (2014): (ed.), A. Castresana, *Defectos en el cumplimiento de la prestación: Derecho Romano y Derecho Privado Europeo*, Ratio Legis, Salamanca, 2014.

CASTRESANA (2015): A. Castresana, *Derecho Romano. El arte de lo bueno y de lo justo*, segunda edición, Tecnos, Madrid, 2015.

CATALANO (1957): P. Catalano, s.v. *Pomerio*, en *Novissimo Digesto Italiano* XIII, 3.ª ed., Turín, 1957.

CATALANO (1960): P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale I*, G. Giappichelli Editore, Turín, 1960.

CATALANO (1965): P. Catalano, *Linee del sistema sovrannazionale romano I*, G. Giappichelli Editore, Turín, 1965.

CATALANO (1973): P. Catalano, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, en *ANRW*. 2.16.1, 1973, pp. 440-553.

CATALANO (1974): P. Catalano, *Populus Romanus Quirites*, G. Giappichelli Editore, Turín, 1974.

CATALANO (1990): P. Catalano, *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano I*, G. Giappichelli Editore, Turín, 1990.

CATALANO (2011): P. Catalano, «Diritto, soggetti, oggetti: un contributo alla pulizia concettuale sulla base di D. 1,1,12», en *Iuris Vincula. Studi in onore di Mario Talamanca* II (Napoli 2011) 97-117.

CHILDE (1950): G. V. Childe, «The Urban Revolution», en *The Town Planning Review* 21, 1950, pp. 3-17.

CLAESSEN y SKALNÍK (1978): H. J. M. Claessen y P. Skalník (edited by), *The Early State*, Mouton Publishers, La Haya/París/Nueva York, 1978.

COARELLI (1992): F. Coarelli, *Il Foro Romano*, 2 vols., Quasar, Roma, 1992.

COLI (1973): U. Coli, *Scritti di Diritto Romano I-II*, Giuffré Editore, Milán, 1973

COLONNA (1977): G. Colonna, «Nome gentilizio e società», en *Studi etruschi* 45, 1977, pp. 175-192.

COLONNA (2005): G. Colonna, «Tarquinio Prisco e il tempio di Giove Capitolino», en *Italia ante Romanum Imperium* II,1, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa/Roma, 2005, pp. 887-900.

COLONNA (2005a): G. Colonna, «I Templi del Lazio fino al V Secolo A. C. Compreso», en *Italia ante Romanum Imperium* II,1, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa/Roma, 2005, pp. 941-958.

COLONNA (2005b): G. Colonna, «Gli Artigiani a Roma e nel Lazio nell'Età dei Re», en *Italia ante Romanum Imperium* II,2, Istituti Editoriali e Poligrafici Interna-

zionali, Pisa/Roma, 2005, pp. 1199-1222.

COLONNA (2005c): G. Colonna, «Etrusco θarna: latino *damnum*», en *Italia ante Romanum Imperium* III, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa/Roma, 2005, pp. 1863-1869.

COLONNA (2005d): G. Colonna, «Il Lessico Istituzionale Etrusco e la Formazione della Città (specialmente in Emilia Romagna)», en *Italia ante Romanum Imperium* III, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa/Roma, 2005, pp. 1871-1890.

COLONNA (2005e): G. Colonna, «La Roma Proto-Urbana», en en *Italia ante Romanum Imperium* IV, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa - Roma, 2005, pp. 2519-2520.

CONSTANT (2005): B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, seguito da *Profilo del liberalismo*, de P.P. Portinaro, a cura di G. Paoletti, Einaudi, Torino, 2005.

COPPOLA (1994): G. Coppola, *Cultura e potere. Il lavoro intellettuale nel mondo romano*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1994.

CORBINO, HUMBERT y NEGRI (2010): A. Corbino, M. Humbert, G. Negri (ed.), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana. Dall'epoca di Plauto a Ulpiano*, IUSS Press, Pavia, 2010.

CORBINO (2006): A. Corbino, *Il formalismo negoziale nell'esperienza romana*, Seconda edizione, G. Giappichelli Editore, Torino, 2006.

CÓRDOBA ZOILO (1988): A. Corbino, J. Córdoba Zoilo, *Los primeros Estados indoeuropeos*, Historia 16, Madrid, 1988.

CORNELL (1999): T. J. Cornell, *Los orígenes de Roma. C. 1000-264 a. C.*, [1995], trad. de T. de Lozoya, Crítica, Barcelona, 1999.

CORTESE (1990): E. Cortese, s.v. *Sovranità*, en *ED*. 43 (1990) 205-224.

COSI (2002): R. Cosi, *Le solidarietà politische nella Repubblica romana*, Edipuglia, Bari, 2002.

COSTA, DÍAZ-ZORITA, GARCÍA SANJUÁN y WHEATLEY (2010): M. E. Costa, M. Díaz-Zorita, L. García Sanjuán y D. W. Wheatley, «The Copper Age Settlement of Valencina de la Concepción (Seville, Spain): Demography, Metallurgy and Spatial Organization», en *Trabajos de Prehistoria* 67, n.º 1, 2010, pp. 85-117.

COSTA (1964): E. Costa, *Cicerone Giurisconsulto*, nuova edizione riveduta e ampliata dall'autore en in parte postuma I-II, [1927], L' Erma di Bretschneider, Roma, 1964.

CRAWLEY (1902): E. Crawley, *The Mystic Rose. A Study of Primitve Marriage*, Macmillan and Co., London/New York, 1902.

CREMADES UGARTE (1988): I. Cremades Ugarte, *El officium en el Derecho Privado Romano. Notas para su estudio*, Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 1988.

CRIFÒ (2005): G. Crifò, *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

CUENA BOY (1998): F. Cuena Boy, *Sistema Jurídico y Derecho Romano. La idea de sistema jurídico y su proyección en la experiencia jurídica romana*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Cantabria, 1998.

CUENA BOY (2010): F. Cuena Boy, *Rerum natura e imposibilidad física de la prestación en el derecho romano*, Andavira, Santiago de Compostela, 2010.

CUENA BOY (2013): F. Cuena Boy, «*Ne funestentur sacra civitatis, ne sanctum municipiorum ius polluatur*. Una reflexión sobre el posible alcance público de la contaminación causada por el contacto con la muerte», en *Diritto @ Storia. Rivista Internazionale di Scienze e Tradizione Romana,* 11, 2013.

CULLMANN (1967): O. Cullmann, *Christ and Time*, 3ª ed., trad. de F.V. Filson, Scm Press, Londres, 1967.

CUQ (1904): E. Cuq, *Les Institutions Juridiques des Romains* I, *L'Ancient Droit*, Librairie Plon-Librairie Général, Paris, 1904.

CURTIN (1985): P. D. Curtin, *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge University Press, London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1985.

D'ANGELO (1942): A. D'Angelo, *La donazione rimuneratoria*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milano, 1942.

D'ORS (1953): A. d'Ors, *Epigrafía jurídica de la España romana*, Publicaciones del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid, 1953.

D'ORS (1963): A. d'Ors, «*Creditum*», en *AHDE*. 33, 1963, pp. 345-364.

D'ORS (1989): A. d'Ors, *Derecho Privado Romano*, séptima edición revisada, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1989.

DAVY (1922): G. Davy, *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat: la formation du lien contractuel*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1922.

DE FRANCISCI (1913): P. De Francisci, *Synallagma. Storia e dottrina dei cosiddetti contratti innominati. Volume I,* Mattei & C. Editori, Pavia, 1913.

DE FRANCISCI (1916): P. De Francisci, *Synallagma. Storia e dottrina dei cosiddetti contratti innominati. Volume II*, Mattei & C. Editori, Pavia, 1916.

DE FRANCISCI (1959): P. de Francisci, *Primordia civitatis*, Romae Apollinaris, 1959.

DE MARCHI (2003): A. De Marchi, *Il culto privato di Roma antica. Vol. I. La religione nella vita domestica. Iscrizioni e offerte votive*, [1896], Victrix Libri, Forli, 2003.

DE MARCHI (2004): A. De Marchi, *Il culto privato di Roma antica. Vol. II. La religione gentilizia e collegiale*, [1906], Victrix Libri, Forli, 2004.

DE MARTINO (1972): E. De Martino, *Storia della costituzione romana I*, seconda edizione, Jovene, Napoli, 1972.

DE MARTINO (1985): E. De Martino, *Historia Económica de la Roma Antigua I*, trad. de E. Benítez, Akal, Madrid, 1985.

DE MARTINO (1985a): E. De Martino, *Historia Económica de la Roma Antigua II*, trad. de E. Benítez, Akal, Madrid, 1985.

De Martino (2012): E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Introduzione di C. Cases. Postfazione di G. Satta, [1948, primera edición], Bollati Boringhieri, Turín, 2012.

De Rosalia (1977): A. De Rosalia, *Iscrizioni latine arcaiche*, 2.ª ed., Palumbo, Palermo, 1977.

De Sanctis (1967): G. de Sanctis, *Storia dei Romani. Volumen I. La conquista del primato in Italia*, [1907], La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1967.

De Sanctis (2007): G. de Sanctis, «Solco, muro, pomerio», en *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* 119, 2007, pp. 503-526.

De Vaan (2008): M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden-Boston, 2008.

De Visscher (1947): F. De Visscher, *Le régime romain de la noxalité. De la vengeance collective a la responsabilité individuelle*, Éditions A. de Visscher, Bruxelles, 1947.

De Visscher (1963): F. De Visscher, *Le Droit des Tombeaux Romains*, Giuffrè Editore, Milán, 1963.

Delgado Santos (1996): J. A. Delgado Santos, *El campo verbal de la aprehensión en el latín arcaico y clásico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1996.

Devoto (1967): G. Devoto, *Gli antichi italici*, 3.ª ed., Vallecchi, Florencia, 1967.

Devoto (1974): G. Devoto, *Il linguaggio d'Italia. Storia e strutture linguistiche italiane dalla Preistoria ai nostri giorni*, Rizzoli Editore, Milán, 1974.

Dihle (1982): A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles/Londres, 1982.

Dillon (1996): J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1996.

Diósdi (1981): GY. Diósdi, *Contract in Roman Law. From the Twelve Tables to the Glossators*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981.

Donatuti (1927): G. Donatuti, *Contributi alla teoria del mandato in diritto romano. Parte I. L'actio mandati dell'adpromissor*, Tipografia Guerriero Guerra, Perugia, 1927.

Donatuti (1929): G. Donatuti, *Contributi alla teoria del mandato in diritto romano, Parte II. La volontà del Mandante*, Tipografia Guerriero Guerra, Perugia, 1929.

Douglas (1988): M. Douglas, *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, [1966], Routledge, London and New York, 1988.

Dumézil (2000): G. Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Éditions Payot & Rivages, París, 2000.

Earle (1997): T. Earle, *How Chiefs Come to Power. The Political Economy in Prehistory*, Stanford University Press, 1997.

Einzig (1966): P. Einzig, *Primitive Money in its Ethnological, Historical and Economic Aspects*, second edition, Pergamon Press, Oxford/London/Edinburgh/New York/Toronto/Paris/Braunschweig, 1966.

EISENHUNT (1974): W. Eisenhunt, s.v. *Votum*, en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE.)*, Supplementband 14, Stuttgart, 1974, cols. 964-973.

ELIADE (2009): M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*, [1948], a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Turín, 2009.

ELKIN (1981): A. P. Elkin, *The Australian Aborigenes*, [1938], Angus & Robertson Publishers, London/Sydney/Melbourne/Singopore/Manila, 1981.

ELVIRA (1988): M. A. Elvira, *El enigma etrusco*, Historia 16, Madrid, 1988.

ENGELS (2013): F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, introducción y traducción de E. Luque, cuarta edición alemana, [1891], Alianza Editorial, Madrid, 2013.

ERNOUT y MEILLET (1979): A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4.ª edition, Klincksieck, París, 1979.

ESCOBAR (1999): A. Escobar, *Cicerón: Sobre la Adivinación, Sobre el Destino, Timeo*, introducciones, traducción y notas, Gredos, Madrid, 1999.

EVANS-PRITCHARD (1992): E. E. Evans-Pritchard, *Los Nuer*, trad. de C. Manzano, [1940], Editorial Anagrama, Barcelona, 1992.

FABIETTI (1997): U. Fabietti (a cura di), *Dalla tribù allo stato*, Edizioni Unicopli, Milán, 1997.

FALCONE (1996): G. Falcone, «Ricerche sull`origine dell'interdetto *uti possidetis*», en *Annali del Seminario Giuridico della Università di Palermo* 44, 1996, pp. 1-360.

FALCONE (2003): G. Falcone, «*Obligatio est iuris vinculum*», G. Giappichelli Editore, Turín, 2003.

FALCONE (2005): G. Falcone, «*Officium* e vincolo giuridico: alle origine della definizione classica dell`*obligatio*», en *Ius Antiquum* 16, 2005, pp. 67-84.

FASCIONE (1988): L. Fascione, *Il mondo nuovo. La costituzione romana nella «Storia di Roma Arcaica» di Dionigi d'Alicarnaso,* Jovene Editore, Nápoles, 1988.

FASCIONE (1993): L. Fascione, *Il mondo nuovo. La costituzione romana nella «Storia di Roma Arcaica» di Dionigi d'Alicarnaso*, Jovene Editore, Nápoles, 1993.

FASCIONE (2013): L. Fascione, *Manuale di Diritto Pubblico Romano*, seconda edizione, Giappichelli Editore, Torino, 2013.

FEINMAN y MARCUS (2011): G. M. Feinman y J. Marcus (edited by), *Archaic States*, School of American Research Press, Santa Fe (New Mexico), 2011.

FERCIA (2012): R. Fercia, «Fiduciam contrahere» e Contractus fiduciae». Prospettive di diritto romano ed europeo, Jovene Editore, Nápoles, 2012.

FERCIA (2014): R. Fercia, «Il *fieri* della fattispecie contrattuale *sine nomine* e l'evizione dell'*ob rem datum*», en *Diritto @ Storia* 12 (2014) 5-85 (consultado el 15 de julio de 2015).

FERNÁNDEZ BARREIRO y PARICIO (2011): A. Fernández Barreiro y J. Paricio, *Fundamentos de Derecho privado romano*, 8.ª edición, Marcial Pons, Madrid/Barcelona/Buenos Aires, 2011.

FERNÁNDEZ-GÖTZ y KRAUSE (2016): M. Fernández-Götz y D. Krause, *Eurasia at the Dawn of History*, Cambridge University Press, 2016.

FINLEY (1986): M. I. Finley, *La economía en la antigüedad*, trad. de J. J. Utrilla, [1973], Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

FINLEY (1995): M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, trad. de M. Hernández Barroso, [1954], Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

FINLEY (2000): M. I. Finley, *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, introducción de B. D. Shaw y R. P. Saller, [1981], trad. de T. Sempere, Crítica, Barcelona, 2000.

FINO (2004): M. A. Fino, *L'origine della transactio. Pluralità di prospettive nella riflessione dei giuristi antoniniani*, Giuffrè Editore, Milán, 2004.

FINO (2005): M. A. Fino, «Ancora a proposito di '*transigere*', '*transactio*', «transigere» e «transazione»», en *Diritto @ Storia* 4 (2005), (consultado el 23 de noviembre de 2015).

FIORENTINI (1988): M. Fiorentini, *Ricerche sui culti gentilizi*, La Sapienza Editrice, Roma, 1988.

FIORI (1996): R. Fiori, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Jovene Editore, Nápoles, 1996.

FIORI (2008): R. Fiori, «*Fides* et *bona fides*. Hiérarchie sociale et catégories juridiques», en *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 86, 2008, pp. 465-481.

FIORI (2011): R. Fiori, *Bonus vir. Politica folosofia retorica e diritto nel de officiis di Cicerone*, Jovene editore, Nápoles, 2011.

FIORI (2017): R. Fiori, *La condizione di homo sacer e la struttura sociale di Roma arcaica*, en T. Lanfranchi (ed.), *Autuor de la notion de sacer*, Publications de l'École français de Rome, 2017.

FISHWICK (1969): D. Fishwick, «Genius and Numen», en *The Harvard Theological Review* 62, 1969, pp. 356-367.

FLACH (1990): D. Flach, *Römische Agrargeschichte*, Verlag C.H. Beck, München, 1990.

FORA (1996): M. Fora, *I munera gladiatoria in Italia. Considerazioni sulla loro documentazione epigrafica*, Jovene Editore, Nápoles, 1996.

FORSDYKE (2008): S. Forsdyke, « Street Theatre and Popular Justice in Ancient Greeece: Shaming, Stoning and Starving Offenders inside and outside the Courts», en *Past & Present* 201, 2008, pp. 3-50.

FORSYTHE (2005): G. Forsythe, *A Critical History of Early Rome*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 2005.

FORTES y EVANS PITCHARD (1940): M. Fortes y E. E. Evans Pitchard, *African political systems*, Oxford University Press, 1940.

FOX (1985): R. Fox, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, trad. de J. Falces, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

FRANCIOSI (1978): G. Franciosi, *Clan gentilizio e strutture monogamiche. Contributo alla storia della famiglia romana I*, seconda edizione, Jovene, Nápoles, 1978.

FRANCIOSI (2003): G. Franciosi, *La famiglia romana. Società e diritto*, Giappichelli Editore, Turín, 2003.

FRANCIOSI (2003a): G. Franciosi, (a cura di), *Leges Regiae*, Jovene Editore, Nápoles, 2003.

FRAZER (1976) I-IX: J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, third edition, [1911], in 13 Volumes, The Macmillan Press Ltd., London and Basingstoke, 1976.

FRAZER (1995) I-IV: J. G. Frazer, *Marriage and Worship in the Early Societies. A Treatise on Totemism and Exogamy*, in Four Volumes, [1910], Mittal Publications, Nueva Delhi, 1995.

FREYBURGER (1986): G. Freyburger, *Fides.* Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne, Société d'Édition «Les Belles Lettres», París, 1986.

FREZZA (1938): P. Frezza, «Le forme federative e la struttura dei rapporti internazionali nell' antico diritto romano», en *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 4, 1938, pp. 363-428.

FREZZA (1962): P. Frezza, *Le garanzie delle obbligazioni. Corso di diritto romano. Volume primo. Le garanzie personali*, Cedam, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padua, 1962.

FREZZA (1974): P. Frezza, *Corso di Storia del Diritto Romano*, III edizione riveduta, Edizioni Studium, Roma, 1974.

FREZZA (1991): P. Frezza, «A proposito di "fides" e "bona fides" como valore normativo in Roma nei rapporti dell'ordinamenti interno e internazionale», en *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 57, 1991, pp. 297-301.

FREZZA (2000, 2000a, 2000b): P. Frezza, *Scritti I, II, III*, a cura di F. Amarelli ed E. Germino, con una testimonianza di F. P. Casavola, Romae, Pontificia Universitas Lateranensis, Mursia, 2000.

FRIED (1967): M. H. Fried, *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology*, Randon House, Nueva York, 1967.

FUGIER (1963): H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Les Belles Lettres, París, 1963.

FULMINANTE (2014): F. Fulminante, *The Urbanisation of Rome and Latium Vetus. From the Bronze Age to the Archaic Era*, Cambridge Universtiy Press, 2014.

FUSTEL DE COULANGES (1984): N. D. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, [1864], edición de J.F. Yvars, introducción de G. Dumézil, Ediciones Península, Barcelona, 1984.

GALLO (1992): F. Gallo, *Synallagma e conventio nel contratto. Ricerca degli archetipi della categoria contrattuale e spunti per la revisione di impostazioni moderne. Corso di Diritto romano I*, G. Giappichelli Editore, Turín, 1992.

GALLO (1995): F. Gallo, *Synallagma e conventio nel contratto. Ricerca degli archetipi della categoria contrattuale e spunti per la revisione di impostazioni moderne. Corso di Diritto romano II*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1995.

GARCÍA DOMINGO (2015): E. García Domingo, «Una multa sagrada (Lisias 9)», en *Revista de la Sociedad Española de Estudios Clásicos* 147, 2015, pp. 31-51.

GARCÍA SANJUÁN, SCARRE y WHEATLEY (2017): L. García Sanjuán, Ch. Scarre y D. W. Wheatley, «The Mega-Site of Valencina de la Concepción (Seville, Spain): Debating Settlement Form, Monumentality and Aggregation in Southern iberian Copper Age Societies», en *J World Prehist*, 2017, pp. 239-257.

GAROFALO (2005): L. Garofalo, *Studi sulla sacertà*, CEDAM, Casa Editrice Antonio Milani, Padova, 2005.

GAROFALO (2007): (a cura di), L. Garofalo, *La compravendita e l'interdipendenza delle obbligazioni nel diritto romano*, tomo primo, CEDAM, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova, 2007.

GAROFALO (2007a): (a cura di), L. Garofalo, *La compravendita e l'interdipendenza delle obbligazioni nel diritto romano*, tomo secondo, CEDAM, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova, 2007.

GAROFALO (2011): (ed.), L. Garofalo, *Scambio e gratuità. Confini e contenuti dell ´area contrattuale*, CEDAM, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova, 2011.

GAROFALO (2011a): L. Garofalo, *Biopolítica y Derecho Romano*, trad. de E. Córcoles, Marcial Pons, Madrid, 2011.

GAROFALO (2013): (a cura di), L. Garofalo, *Sacertà e repressione criminale in Roma arcaica*, Jovene Editore, Napoli, 2013.

GAUDEMET (1964): J. Gaudemet, «*Maiestas populi Romani*», en *Synteleia Voncenzo Arangio-Ruiz* II, Roma, 1964, pp. 699-709.

GAUDEMET (1965): J. Gaudemet, Le peuple et le gouverment de la Republique Romaine», en *Labeo* 11, 1965, pp. 147-191.

GAYDARSKA (2016): B. Gaydarska, «The City is Dead! Long Live the City!», en *Norweian Archeological Review* 49:1, 2016, pp. 40-57.

GEERTZ (2000): C. Geertz, *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo xix*, trad. de A. Roca, [1980], Paidós, Barcelona - Buenos Aires - México, 2000.

GELZER (1975): M. Gelzer, *The Roman Nobility*, [1912], translated with an introduction by R. Seager, Basil Blackwell, Oxford, 1975.

GERNET (1982): L. Gernet, *Droit et Institutions et Grèce Antique*, [1968], Flammarion, París, 1982.

GERNET (2001): *Recherches sur le Développement de la Pensée Juridique et Morale en Grèce*. Étude sémantique, [1917], Éditions Albin Michel, París, 2001.

GERSH (1986): S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition* I, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1986.

GILBERT (1963): N. W. Gilbert, «The Concept of Will in Early Latin Philosophy», en *Journal of the History of Philosophy*, Volume 1, n.º 1, 1963, pp. 17-35.

GIORCELLI BERSANI (2010): S. Giorcelli Bersani, *L'auctoritas degli antichi. Hannah Arendt tra Grecia e Roma*, Mondadori Education, Milán, 2010.

GIUFFRÈ (1989): V. Giuffrè, *La «datio mutui». Prospettive romane e moderne*, Jovene, Nápoles, 1989.

GIUFFRÈ (1996): V. Giuffrè, *Letture e ricerche sulla «res militaris»*, I-II, Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, Nápoles, 1996.

GLUCKMAN (1978): M. Gluckman, *Política, Derecho y ritual en la sociedad tribal*, trad. de J. L. Vélez y T. Nieto, Akal, Madrid, 1978.

GODBOUT (1992): J. T. Godbout, en collaboration avec A. Caillé, *L'esprit du don*, Éditions La Découverte, París, 1992.

GODELIER (1998): M. Godelier, *El enigma del don*, trad. de A. López Bargados, Paidós, Barcelona, 1998.

GRABURN (1971): N. Graburn (ed.), *Readings in Kinship and Social Structure*, Harper & Row, New York-Evanston-San Francisco/Londres, 1971.

GRACIA ALONSO y MUNILLA (2004): F. Gracia Alonso y G. Munilla, *Protohistoria. Pueblos y culturas en el Mediterráneo entre los siglos xiv y ii a. C.*, Edicions Universitat de Barcelona, 2004.

GRANDAZZI (1996): A. Grandazzi, «Identification d'une déesse: Ferentina et la ligue latine archaïque», en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 140, 1996, pp. 273-294.

GRANDAZZI (2008): A. Grandazzi, *Alba Longa. Histoire d'une légende. Recherches sur l'archéologie, la religion, les traditions de l'ancien Latium I*, École Français de Rome, 2008.

GRANDAZZI (2008a): A. Grandazzi, *Alba Longa. Histoire d'une légende. Recherches sur l`archéologie, la religion, les traditions de l'ancien Latium II*, École Français de Rome, 2008.

GRANDAZZI (2017): A. Grandazzi, *Urbs. Histoire de la ville de Rome, des origines à la mort d'Auguste*, Perrin, París, 2017.

GREGORY (2015): C. A. Gregory, *Gifts and Commodities*, with a Foreword by M. Strathern and a new Preface by the Author, Hau Books, Chicago, 2015.

GRELLE (1961): F. Grelle, «*Munus publicun». Terminologia e sistematiche*, en *Labeo* 7 (1961) 308-329.

GRIMAUDO (1998): S. Grimaudo, *Misurare e pesare nella Grecia antica*, L'EPOS, Palermo, 1998.

GRIMM (1865): J. Grimm, «Über Schenken und Geben», en *Kleinere Schriften. Zweiter Band*, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlín, 1865, pp. 173-210.

GROSSI (1977): P. Grossi, *«Un altro modo di possedere». L'emersione di forme alternative di propietà alla concienza giuridica postunitaria*, Giuffrè Editore, Milano, 1977.

GROSSO (1962): G. Grosso, *I legati nel Diritto Romano. Parte Generale*, seconda edizione ampliata, G. Giappichelli Editore, Turín, 1962.

GROSSO (1963): G. Grosso, *Il sistema romano dei contratti*, terza edizione, G. Giappichelli Editore, Turín, 1963.

GROTTANELLI y PARISE (1988): C. Grottanelli y N. F. Parise (a cura di). *Sacrificio e società nel mondo antico*, Editore Laterza, Roma/Bari, 1988.

GUARINO (1973): A. Guarino, *Le origine quiritarie. Raccolta di scritti romanistici*, Editore Jovene, Nápoles, 1973.

GUARINO (2001): A. Guarino, *Diritto privato romano*, 12.ª edizione, Editore Jovene, Nápoles, 2001.

GUIDI (2002): A. Guidi, *An Italian perspective*, en P. F. Biehl, A. Gramsch y A. Marciniak (Hrsg.), *Archäologien Europas / Archaelogies of Europe. Geschichte, Methodem und Theorienk, Tübinger Archäologische Taschenbücher, Band 3,* Waxmann, München/Berlín, 2002, pp. 353-360.

GUILLÉN (1985): J. Guillén, *Urbs Roma. Vida y costumbre de los romanos. III. Religión y ejército*, segunda edición, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985.

GUNDEL (1963): H. G. Gundel, «Der Begriff *maiestas* in politischen Denken der römischen Republik», en *Historia* 12, 1963, pp. 283-320.

GUTIÉRREZ-MASSON (1989): L. Gutiérrez-Masson, *Del consortium a la societas* I. *Consortium ercto non cito*, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense, Madrid, 1989.

GUZMÁN BRITO (2002): A. Guzmán Brito, «El vocabulario histórico para la idea de constitución política», en *Revista de estudios histórico-jurídicos* 24, 2002, pp. 1-29.

HADOT (2015): P. Hadot, *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, trad. de M. Cucurella, [2004], Alpha Decay, Barcelona, 2015.

HÄGERSTRÖM (1927): A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung I*, Almqvist & Wirsells Boktryckeri, A. B., Uppsala, Leipzig, 1927.

HÄGERSTRÖM (1941): A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung II*, Über die Verbalobligation, Almqvist & Wirsells Boktryckeri, A.-B., Uppsala/ Leipzig, 1941.

HÄGERSTRÖM (1965): A. Hägerström, *Recht, Pflicht und bindende Kraft des Vertrages nach römischer und naturrechtlicher Anschaung*, herausgegeben von K. Olivecrona, Almqvist & Wiksell-Otto Harrassowitz, Stockholm /Wiesbaden, 1965.

HALLPIKE (1979): C. R. Hallpike, *Los fundamentos del pensamiento primitivo*, trad. de F. Patán, [1979], Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

HALLPIKE (1988): C. R. Hallpike, *The Principles of Social Evolution*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

HANSEN (2006): M. H. Hansen, *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford University Press, 2006.

HARRIS (1977): M. Harris, *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*, trad. de H. González Trejo, [1977], Alianza Editorial, Madrid, 2014.

HARRIS (1993): M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, trad. de R. Valdes del Toro, [1968], Siglo Veintiuno Editores, México D.F.-Madrid, 1993.

HARRIS (2014): M. Harris, *Introducción a la Antropología General*, 7.ª ed., trad. de F. Muñoz de Bustillo, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

HARRISON (1959): J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, [1903], Meridian Books, Nueva York, 1959.

HARRISON (1989): J. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, [1911], Merlin Press, Londres, 1989.

HARTLAND (1924): E. S. Hartland, *Primitive Law*, Methuen & Co. Lmt., Londres, 1924.

HELLEGOUARC'H (1972): J. Hellegouarc'h, *Le Vocabulaire Latin des Relations et des Partis Politiques sous la République*, 2ª ed., Les Belles Lettres, Paris, 1972.

HÉRITIER (1984): F. Héritier, *L'esercizio della parentela*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

HERNÁNDEZ ARAQUE (2011): O. Hernández Araque, «El origen de la obligación», en *Revista General de Derecho Romano. Iustel* 17, 2011, pp. 1-15 (consultado el 23 de junio de 2015).

HERNÁNDEZ TEJERO (1953): F. Hernández Tejero, «*Si pater filium ter venum duit fiulis a patre liber esto*», en *Universidad de Oviedo. Facultad de Derecho. Revista* 64, 1953, pp. 25-33.

HEUMANN y SECKEL (1971): H. Heumann y E. Seckel, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, 11. Auflage, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, Graz, 1971.

HOBBES (2002): Th. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, versión, prólogo y notas de C. Mellizo, [1951], Alianza Editorial, Madrid, 2002.

HOBHOUSE, WHEELER y GINSBERG (1965): L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler y M. Ginsberg, *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler People. An Essay in Correlation*, [1915], Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965.

HOCART (1941): A. M. Hocart, *Kingship*, [1927], Watts & Co., Londres, 1941.

HOCART (1970): *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human society*, [1936, Edited and with an Introducition by R. Needham, The University of Chicago Press, Chicago & Londres, 1970.

HOEBEL (1964): E. A. Hoebel, *The Law of Primitive Man. A Study in comparative legal Dynamics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964.

HUBERT y MAUSS (1981): H. Hubert y M. Mauss, *Sacrifice. Its Nature and Functions*, trad. de W.D. Halls, [1898], The University of Chicago Press, 1981.

HUMBERT (2005): M. Humbert (a cura di), *Le Dodici Tavole. Dai Decemviri agli Umanisti*, IUSS Press, Pavia, 2005.

HUMPHREY y HUGH-JONES (1992): C. Humphrey y S. Hugh-Jones (Edited by), *Barter, exchange and value*, Cambridge University Press, 1992.

HUMPHREYS (1978): S. C. Humphreys, *Anthopology and the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, London/Boston/Melbourne/Henley, 1978.

IHERING (1998): R. von Ihering, *El espíritu del derecho romano en las diversas fases de su desarrollo*, trad. de E. Príncipe Satorres, en cuatro tomos, Granada, Editorial Comares, 1998.

IHERING (2008): R. von Ihering, *Prehistoria de los indoeuropeos*, ed. de V. Ehrenberg, [1894], trad. de A. Posada, [1896], Editorial Comares, Granada, 2008.

IRWIN (1992): T. H. Irwin, «Who Discovered the Will?», en *Philosophical Perspectives* 6, Ethics, 1992, pp. 453-473.

JELLINEK (2000): G. Jellinek, *Teoría general del Estado*, prólogo y traducción de F. de los Ríos, [1905], Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

JOBBÉ-DUVAL (1924): E. Jobbé-Duval, *Les Morts Malfaisants. «Larvae, Lemures» d'après le Droit & les Croyances Populaires des Romains*, Librairie du Recuil Sirey, París, 1924.

JOHNSON y EARLE (2003): A. W. Johnson y T. Earle, *La evolución de las sociedades humanas. Desde los grupos de cazadores reproductores al Estado agrario*, trad. de J. Hernández, [2000], Editorial Ariel, Barcelona, 2003

KARLOWA (1896): O. Karlowa, *Intra pomoerium und extra pomoerium*, en *Festgabe zur Feier des siebzigsten Geburtstage*, Verlag von Gustav Koester, Heidelberg, 1896.

KASER y HACKL (1996): M. Kaser y K. Hackl, *Das römische Zivilprozessrecht*, Zweite Auflage, neu bearbeitet von K. Hackl, C.H. Beck, Munich, 1996.

KASER (1949): M. Kaser, *Das altrömische Ius*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1949.

KASER (1971): M. Kaser, *Das römische Privatrecht. Erster Abschnitt. Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht*, Verlag C. H. Beck, 1971.

KASER (1993): M. Kaser, *Ius Gentium*, Verlag Böhlau, Colonia/Weimar/Viena, 1993.

KIRSOPP MICHELS (1953): A. Kirsopp Michels, «The Topography and Interpretation of the Lupercalia», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 84, 1953, pp. 35-59.

KOCH (1968): C. Koch, *Der römische Juppiter*, [1937], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.

KORNEMANN (1964): E. Kornemann, *Römische Geschichte. Erster Band. Die Zeit der Republik,* Fünfte Auflage bearbeitet von H. Bengtson, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964.

KRADER (1966): L. Krader (ed.), *Anthropology and Early Law*, Basic Books, Inc., New York-London, 1966.

KUNKEL y WITTMANN (1995): W. Kunkel y R. Wittmann, *Staatsordung und Staatspraxis der römischen Republik. Zweiter Abschnitt. Die Magistratur*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1995.

LARA PEINADO (1988): F. Lara Peinado, *El nacimiento de la civilización*, Historia 16, Madrid, 1988.

LASSALLE (1880) F. Lassalle, *System der erworbenen Rechte. Eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie. II.* Zweite Auflage, herausgegeben von L. Bucher, F.A. Brockhaus, Leipzig, 1880.

LATTE (1976): K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Unveränderter Nachdruck der 1967 erschienenen zweiten, unveränderten Auflage. 1976, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1976.

LEIST (1889): B. W. Leist, *Alt-Arisches Jus Gentium*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1889.

LEITAO ÁLVAREZ-SALAMANCA (2012): F. Leitao Álvarez-Salamanca, «La *liberalitas* en la donación», en *Revista de estudios histórico-jurídicos* 34, 2012, pp. 91-102.

LEONHARD (1992): R. Leonhard, s.v. *Consensus*, en *RE*. IV 1 [1900], 1992, cols. 902-910.

LEPORE (2012): P. Lepore, «Rei publicae polliceri». *Un'indagine giuridico-epigrafica*. Seconda edizione riveduta e ampliata. Giuffrè Editore, Milán, 2012.

LÉVY-STRAUSS (1998): C. Lévy-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, [1949], trad. de M.T. Cevasco, Paidós, Barcelona, 1998.

LÉVY-BRUHL (1947): H. Lévy-Bruhl, *Nouvelles Etudes sur le Très Ancien Droit romain*, Publications de l'Institut de Droit Romain de l'Université de Paris, 1947.

LÉVY-BRUHL (1985): L. Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, [1927], trad. de E. Trías, Barcelona, 1985.

LEWELLEN (2008): T. C. Lewellen, *Introducción a la antropología política*, trad. de M. J. Aubert, [1983], edicions bellaterra, Barcelona, 2008.

LICANDRO (2004): O. Licandro, *Domicilium habere. Persona e territorio nella disciplina del domicilio romano*, G. Giappichelli Editore, Turín, 2004.

LINDERSKI (1986): J. Linderski, *The Augural Law*, en *ANRW*. 2.16.3, 1986, pp. 2146-2312.

LINKE (1995): B. Linke, *Von der Verwandtschaft zum Staat. Die Entstehung politischer Organizationsformen in der frührömischen Geschichte*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1995.

LIVERANI (1995): M. Liverani, *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, trad. de J. Vivanco, Crítica, Barcelona, 1995.

LIVERANI (2006): M. Liverani, *Uruk. La primera ciudad*, trad. de J. Vivanco, [1998], Bellaterra, Barcelona, 2006.

LOBRANO (1989): G. Lobrano, *Diritto pubblico romano e costituzionalismi moderni*, Delfino, Sassari, 1989.

LOBRANO (1996): G. Lobrano, *Res publica res populi. La legge e la limitazione del potere*, G. Giappichelli Editore, Turín, 1996.

LOMBARDI VALLAURI (1974): L. Lombardi Vallauri, *Amicizia, carità, diritto*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1974.

LOMBARDI (1961): L. Lombardi, *Dalla «fides» alla «bona fides»*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1961.

LONG (1987): A. A. Long, *La filosofía helenística*, trad. P. Jordán de Urries, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

LÓPEZ ALDANA y PAJUELO PANDO (2014): P. M. López Aldana y A. Pajuelo Pando, «Aportaciones al debate sobre la organización espacio-funcional del yacimiento del III Milenio A.N.E. de Valencina (Sevilla)», en *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social. Homenaje al profesor O. Arteaga de sus amigos y discípulos* 16, 2014, pp. 107-119.

López Barja de Quiroga y Lomas Salmonte (2004): P. López Barja de Quiroga y F. J. Lomas Salmonte, *Historia de Roma*, Akal, Madrid, 2004.

Lowie (1962): R. H. Lowie, *The Origin of the State*, Nueva York, Russell & Russell, 1962.

Luzzatto (1934): G. I. Luzzatto, *Per un'ipotesi sulle origini e la natura delle obbligazioni romane*, Dott. Antonino Giuffrè, Milán, 1934.

Luzzatto (1946): G. I. Luzzatto, *Procedura civile romana. Parte I: Esercizio dei diritti e difesa privata*, Dott. Cesare Zuffi Editore, Bolonia, 1946.

Luzzatto (1948): G. I. Luzzatto, *Le organizzazioni preciviche e lo stato*, Nicola Zanichelli Editore, Bolonia, 1948.

Mac Cormack (1985): G. Mac Cormack, «Gift, debt, obligation and the real contracts», en *Labeo* 31, 1985, pp. 131-154.

Magdelain (1943): A. Magdelain, *Essai sur les origines de la sponsio*, Tepac, París, 1943.

Magdelain (1958): A. Magdelain, *Le consensualisme dans l'Edit du Préteur*, Recueil Sirey, París, 1958.

Magdelain (1968): A. Magdelain, *Recherches sur l'«imperium». La loi curiate et les auspices d'investidure*, Presses Universitaires de France, París, 1968.

Magdelain (1990): A. Magdelain, *Jus Imperium Auctoritas. Études de Droit Romain*, École Française de Rome, 1990.

Magdelain (1995): A. Magdelain, *De la Royauté et du Droit de Romulus à Sabinus*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1995.

Maine (1883): H. S. Maine, *Dissertations on Early Law and Custom. Chiefly Selected from Lectures Delivered at Oxford*, John Murray, Londres, 1883.

Maine (1913): H. S. Maine, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, [1861], George Routledge & Sons Limited, Londres, 1913.

Maine (1913a): H. S. Maine, *Village-Communities in the East and West. Six Lectures Delivered at Oxford with Additional Addresses*, seventh Edition (new Impression), John Murray, Londres, 1913.

Maine (2009): H. S. Maine, *VLectures on the Early History of Institutions*, [1875], Dodo Press, 2009.

Mair (1970): L. Mair, *El gobierno primitivo*, trad. de Z.J. Valcárcel, [1962], Amorrortu editores, Buenos Aires, 1970.

Maquiavelo (2006): N. Maquiavelo, *El Príncipe. La mandrágora*, trad. de H. Puigdoménech, Cátedra, Madrid, 2006.

Marco Simón (1996): F. Marco Simón, *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1996.

Marcos Celestino (2002): M. Marcos Celestino, *El aniversario de la fundación de Roma y la fiesta de Pales*, Signifer Libros, Madrid, 2002.

MARCOS CELESTINO (2004): M. Marcos Celestino, *La religión romana arcaica. Una propuesta metodológica para su estudio*, Signifer Libros, Madrid, 2004.

MARETT (1909): R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, Methuen & Co., Londres, 1909.

MAROI (1933): F. Maroi, «Elementi religiosi del diritto romano arcaico», en *Archivio Giuridico* 109 (1933) 83-99.

MARQUARDT (1957): J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* I, dritte Auflage, [1884]. Hermann Gentner Verlag, Darmstadt, 1957.

MARQUARDT (1957a): J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* II, dritte Auflage, [1884], besorgt von H. Dessau und A. v. Domaszewski, Hermann Gentner Verlag, Darmstadt, 1957.

MARQUARDT (1957b): J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* III, dritte Auflage besorg von G. Wissowa, [1885]. Hermann Gentner Verlag, Darmstadt, 1957.

MARTÍN RODRÍGUEZ (1999): A. M. Martín Rodríguez, *Los verbos de 'dar' en el latín arcaico y clásico. Análisis estructural de un campo semántico*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Servicio de Publicaciones, 1999.

MARTÍNEZ-PINNA NIETO (2011): J. Martínez-Pinna Nieto, *Las leyendas de la fundación de Roma. De Eneas a Rómulo*, Universitat de Barcelona, 2011.

MARTÍNEZ-PINNA (1999): J. Martínez-Pinna, *Los orígenes de Roma*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999.

MASCHI (1937): C. A. Maschi, *La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani*, Società Editrice «Vita e pensiero», Milán, 1937.

MASCHI (1966): C. A. Maschi, *Il diritto romano I. La prospettiva storica della giurisprudenza classica (diritto privato e processuale)*, seconda edizione ampliata, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1966.

MAUSS (1897): M. Mauss, *La Religion et les Origines du Droit Penal*, Extrait de la *Revue de l`Histoire des Religions*, tome XXXV, n.º 1.

MAUSS (1950): M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaries de France, Paris, 1950.

MAUSS (1970): M. Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, trad. de J.A. de Matesanz, Barral Editores, Barcelona, 1970.

MAUSS (1971): M. Mauss, *Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones. Obras II*, trad. de J.A. Matesanz, Barral Editores, Barcelona, 1971.

MAUSS (1972): M. Mauss, *Sociedad y ciencias sociales. Obras III*, trad. de J.a. Matesanz, Barral Editores, Barcelona, 1972.

MAUSS (1979): M. Mauss, *Sociology and Psycology*, [1950], trad. de B. Brewster, Routledge & Kegan Paul Ltd., Boston, 1979.

MAUSS (2012): M. Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas,* [1925], estudio preliminar y edición por F. Giobellina Brumana, trad. por J. Bucci, Katz Editores, Buenos Aires/Madrid, 2012.

MAXFIELD (1981): V. A. Maxfield, *The Military Decorations of the Roman Army*, University of California Press, Berkeley and Los Ángeles, 1981.

MCLENNAN (1970): J. F. McLennan, *Primitive Marriage*, [1865], edited and with an Introduction by P. Rivière, The University of Chicago Press, Chicago & Londres, 1970.

MELILLO (1978): G. Melillo, *Economia e giurisprudenza a Roma. Contributo al lessico economico dei giurista romani*, Liguori editore, Nápoles, 1978.

MELILLO (1994): G. Melillo, *Contrahere, pacisci, transigere. Contributi allo studio del negozio bilaterale romano*, Seconda edizione italiana, Liguori Editore, Nápoles, 1994.

MELILLO (2006): G. Melillo, *Personae e status in Roma antica. Saggi*, Jovene editore, Nápoles, 2006.

MEYER (1907): E. Meyer, *Geschichte des Altertums. Zweite Auflage. Erster Band. Erste Haelfte. Einleitung. Elemente der Anthropologie*, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart und Berlín, 1907.

MEYER (1948): E. Meyer, *Römischer Staat und Staatsgedanke*, Artemis Verlag, Zürich, 1948.

MICHAELS (1997): A. Michaels, «Gift and Return Gift, Greetings and Return Greeting in India. On a Consequential Footnote by Marcel Mauss», en *Numen* 44 (1997) 242-269.

MICHEL (1962): J.-H. Michel, *La Gratuité en Droit Romain*, Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1962.

MIDDLETON (1987): J. Middleton, *Lugbara Religion*, [1960], Smithsonian Institution Press, Washington D.C./Londres, 1987.

MILAZZO (1993): F. Milazzo, *La realizzazione delle opere pubbliche in Roma arcaica e repubblicana. Munera e ultro tributa*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1993.

MILLAR (2002): F. Millar, *The Roman Republic Political Thought*, University Press of New England, Hanover/Londres, 2002.

MITCHELL (1990): R. E. Mitchell, *Patricians and Plebeians. The Origin of the Roman State*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1990.

MITTEIS (1908): L. Mitteis, *Römisches privatrecht bis auf die Zeit Diokletians. Erster Band. Grundbegriffe und Lehre von den Juristischen Personen*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1908.

MOMIGLIANO y SCHIAVONE (1988): A. Momigliano y A. Schiavone, *Storia di Roma. Volume primo, Roma in Italia*, Einaudi, Turín, 1988.

MOMIGLIANO (1989): A. Momigliano, *Roma arcaica*, Sansoni Editore, Florencia, 1989.

MOMIGLIANO (1993): A. Momigliano, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, trad. de S. Mastrangelo, [1977], Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

MOMIGLIANO (1996): A. Momigliano, *Pace e libertà nel mondo antico*, Lezioni a Cambridge: gennaio-marzo 1940, a cura di R. Di Donato, La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1996.

MOMMSEN (1969) I-II-III: Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht I- II (1-2)-III (1-2)*, Zweiter Unveränderter Nachdruck der Dritter Auflage, [1887-1888], Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1969.

MOMMSEN (1987): Th. Mommsen, *Historia de Roma I-II*, [1865, 4º ed.], trad. de A. García Moreno, Aguilar, Madrid, 1987.

MONTANARI (1976): E. Montanari, *Roma. Momenti di una presa di coscienza culturale*, Bulzoni Editore, Roma, 1976.

MONTANARI (2001): E. Montanari, *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Jaca Book, Milán, 2001.

MORENO (1994): A. J. Moreno, *Sangre y libertad. Sistemas de parentesco, diversidad cultural y modos de reconocimiento personal*, Ediciones Rialp, Madrid, 1994.

MORGAN (1944): L. H. Morgan, *Ancient Society or Reserches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, [1877], 1944, bharati Library, Calcutta, 1944.

MÜNZER (1999): F. Münzer, *Roman Aristocratic Parties and Families*, translated by T. Ridley, [1920], The Johns Hopkins University Press, Baltimore/Londres, 1999.

MURDOCK (1965): G. P. Murdock, *Social Structure*, The Free Press - Collier-Macmillan Limited, New York/Londres, 1965.

MURGA GENER (1968): J. L. Murga Gener, *Donaciones y testamentos «in bonum animae» en el Derecho Romano tardío*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1968.

MURGA GENER (1989): J. L. Murga Gener, *Derecho Romano Clásico, II. El Proceso*, tercera edición, Secretariado de Publicaciones de la Unversidad de Zaragoza, 1989.

MUSTI (2000): D. Musti, *Demokratía. Orígenes de una idea*, trad. de P. Linares, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

NADJO (1989): L. Nadjo, *L'argent et les affaires à Rome des origines au II[e] siècle avant J.-C. Étude d'un vocabulaire technique*, Peeters, Louvain-París, 1989.

NASSAR (1980): N. Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, trad. de S. Zabre, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

NEGRI (1983): G. Negri, *Il giurista dell'area romanista di fronte all'etnologia giuridica*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1983.

NICOSIA (1986): G. Nicosia, *Il processo privato romano. I. Le origini. Corso di Diritto Romano*, [1980], G. Giappichelli Editore, Turín, 1986.

NICOSIA (2014): G. Nicosia, «Celio Sabino e le dispute su *permutatio* ed *emptio venditio*», en *Iura* 72, 2014, pp. 17-32.

NIEBUHR (1844) I-II: B. G. Niebuhr, *The History of Rome*, translated by J. Ch. Hare and C. Thirlwall, Lea & Blanchard, Philadelphia, 1844.

NOAILLES (1948): P. Noailles, *Fas et Jus. Études de Droit Romain*, Les Belles Lettres, París, 1948.

NOAILLES (1949): P. Noailles, *Du Droit sacré au Droit civil*, Publications de l'Institut de Droit Romain de l' Université de Paris, 1949.

NOCERA (1940): G. Nocera, *Il potere dei comizi e i suoi limiti*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1940.

NOCERA (1940): G. Nocera, «Aspetti teorici della costituzione repubblicana romana», en *Rivista Itaniana per le Scienze Giuridiche* 14, 1940, pp. 121-204.

NOCERA (1946): G. Nocera, «Il fondamento del potere dei magistrati nel diritto pubblico romano», en *Annali della Facoltà di Giurisprudenza*, vol. 57 Serie 7 Vol. I, Università degli Studi di Perugia, Casa Editrice Dottor Antonio Milani, Padova, 1946, pp. 145-186.

NOCERA (1956): G. Nocera, «Il pensiero pubblicistico romano alla luce della metodologia critica», en *Studi in onoree di Pietro De Francisci*, volume secondo, Dott. Antonino Giuffrè Editore, Milán, 1956, pp. 557-584.

NÖRR (1993): D. Nörr, *Ethik und Recht im Widerstreit? Bemerkungen zu Paul (29 ad ed.) D. 13,6,17,3*, en *Ars boni et aequi. Festschrift für Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von M.J. Schermaier und Z. Végh* (Stuttgart 1993), pp. 267-284.

OLIVER SÁNCHEZ (2012): J. Oliver Sánchez, *Antropología*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

ONIANS (1988): R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, 1988.

OPPENHEIMER (1907): F. Oppenheimer, *Der Staat*, Literarische Anstalt, Rütten & Loening, Frankfurt am Main, 1907.

ORESTANO (1967): R. Orestano, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Giappichelli Editore, Turín, 1967.

ORESTANO (1968): R. Orestano, *Il «problema delle persone giuridiche» in diritto romano I*, Giappichelli Editore, Turín, 1968.

PACCIARELLI (2001): M. Pacciarelli, *Dal villagio alla città. La svolta protourbana del 1000 a. C. nell'Italia tirrenica*, Edizioni all'Insegna del Giglio, Firenze, 2001.

PALMA (1988): A. Palma, *Iura vicinitatis. Solidarietà e limitazioni nel rapporto di vicinato in diritto romano dell'età classica*, G. Giappichelli Editore, Turín, 1988.

PALMER (1984): L. R. Palmer, *Introducción al latín*, trad. de J. J. Moralejo y J. L. Moralejo, Ariel, Barcelona, 1984.

PANI (2010): M. Pani, *Il costituzionalismo di Roma antica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2010.

PARICIO y FERNÁNDEZ BARREIRO (2010): J. Paricio y A. Fernández Barreiro, *Historia del derecho romano y su recepción europea*, 9.ª edición, Marcial Pons, Madrid/Barcelona/Buenos Aires, 2010.

PARICIO (1987): J. Paricio, *Sobre la administración de la justicia en Roma. Los juramentos de los jueces privados*, Civitas, Madrid, 1987.

PARICIO (1994): (ed.), J. Paricio, *Derecho Romano de Obligaciones. Homenaje al profesor José Luis Murga Gener*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A., Madrid, 1994.

PARICIO (2008): J. Paricio, *Contrato. La formación de un concepto*, Editorial Aranzadi, Cizur Menor, 2008.

PARICIO (2014): J. Paricio, *Los arbitrajes privados en la Roma clásica*, Marcial Pons, Madrid, 2014.

PASCAL (1895): C. Pascal, «Le divinità infere e i Lupercali», en *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie quinta, vol. IV, Tipografia della Accademia, Roma, 1895.

PATSCH (1903): C. Patsch, s.v. *Dona militaria*, en *RE*. V 1 (1903) cols. 1528-1532.

PEPPE (1985): L. Peppe, s.v. *Popolo (dir. rom.)*, en *ED*. 34, 1985, pp. 315-330.

PERNICE (1963): A. Pernice, *Labeo. Römisches Privatrecht im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit. Teil A. Band 1 in 1. Auflage. 1. Buch, allgemeine Lehrem, Kapitel 1-3: Rechtssubjekt, Vermögen, Rechtgeschäfte*. Neudruck der Ausgabe Halle 1873, Scientia Verlag, Aalen, 1963.

PERNICE (1963a): A. Pernice, *Labeo. Römisches Privatrecht im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit. Teil B. Band 2 in 1. Auflage. 1. Buch, allegemeine Lehren, Kapitel 4: Die Zurechnung*. Neudruck der Ausgabe Halle 1878, Scientia Verlag, Aalen, 1963.

PERNICE (1963b): A. Pernice, *Labeo. Römisches Privatrecht im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit. Teil C. Band 2 Abteilung 1 in 2. Auflage. 7 Buch: Dolus malus und bona fides*. Neudruck der Ausgabe Halle 1895, Scientia Verlag, Aalen, 1963.

PERNICE (1963c): A. Pernice, *Labeo. Römisches Privatrecht im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit. Teil D. Band 2 Abteilung 2 Teil in 2. Auflage. 8. Buch: Verschulden und Verzug*. Neudruck der Ausgabe Halle 1900, Scientia Verlag, Aalen, 1963.

PERNICE (1963d): A. Pernice, *Labeo. Römisches Privatrecht im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit. Teil E. Band 3 Abteilung 1 in 1. Auflage. 9 Buch: Auflage und Zweckbestimung*. Neudruck der Ausgabe Halle 1892, Scientia Verlag, Aalen, 1963.

PERONI (1996): R. Peroni, *L'Italia alle soglie della storia*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

PEROZZI (1948): S. Perozzi, *Scritti giuridici II*, *Servitù e obbligazioni*, a cura di U. Brasiello, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1948.

PERUZZI (1970): E. Peruzzi, *Origini di Roma*. I *La famiglia*, Valmartina Editore, Florencia, 1970.

PERUZZI (1973): E. Peruzzi, *Origini di Roma*. II *Le lettere*, Pàtron Editore, Bolonia, 1973.

PERUZZI (1978): E. Peruzzi, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Leo S. Olschki Editore, Florencia, 1978.

PERUZZI (1985): E. Peruzzi, *Money in Early Rome*, Leo S. Olschki Editore, Florencia, 1985.

PERUZZI (1998): E. Peruzzi, *Civiltà greca nel Lazio preromano*, Leo S. Olschki Editore, Florencia, 1998.

PETTAZZONI (1955): R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Edizioni Scientifiche Einaudi, Turín, 1955.

PETTAZZONI (1957): R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Giulio Einaudi editore, 1957.

PIQUER MARÍ (2013): J. M. Piquer Marí, *Contribución a la formación dogmático-jurídica de la res in patrimonio populi. El botín de guerra (de la monarquía a la proto-república,*

en A. Fernández de Buján (director) y G. Gerez Kraemer (editor), *Hacia un Derecho Administrativo y Fiscal Romano II*, Dykinson, Madrid, 2013.

PIQUER MARÍ (2015): J. M. Piquer Marí, «*Res in patrimonio/in pecunia populi Romani* y *res in potestatem populi Romani*. Sobre la titularidad del botín de guerra como bien patrimonial del pueblo romano», en *Revista General de Derecho Romano* 24, 2015, pp. 1-27, consultado el 15 de diciembre de 2015.

PLÁCIDO SUÁREZ, ALVAR EZQUERRA y GONZÁLEZ WAGNER (1993): D. Plácido Suárez, J. Alvar Ezquerra y C. González Wagner, *La formación de los Estados en el Mediterráneo occidental*, Editorial Síntesis, Madrid, 1993.

POHLENZ (1967): M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale I*, [1959], presentazione di V.E. Alfieri, La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1967.

POLANYI (1971): K. Polanyi, *Primitive, Archaic, and Modern Economies. Essays of K. Polanyi*, edited by G. Dalton, Beacon Press, Boston, 1971.

POLANYI (1994): K. Polanyi, *El sustento del hombre*, edición a cargo de H.W. Pearson, trad. de E. Gómez Parro, Biblioteca Mondadori, Barcelona, 1994.

POMEROY, BURSTEIN, DONLAN y ROBERTS (2001): S. B. Pomeroy, S. M. Burstein, W. Donlan y J. T. Roberts, *La antigua Grecia. Historia política, social y cultural*, trad. de T. de Lozoya, [1999], Crítica, Barcelona, 2001.

POSPÍSIL (1974): L. Pospísil, *Anthropology of Law. A Comparative Theory*, HRAF Press, New Haven, 1974.

POST (1875): A. H. Post, *Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehung der Ehe. Ein Beitrag zu einer allgemeinen vergleichenden Staats- und Rechtswissenschaft*, Druck und Verlag der Schulzeschen Buchhandlung, Oldenburg, 1875.

POST (1878): *Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens. Ein Beitrag zu einer allgemeinen vergleichenden Staats- und Rechtsgeschichte*, Schulzesche Hof-Buchhandlung und Hof-Buchdrukerei, Oldenburg, 1878.

POST (1884): *Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte*, Schulzesche Hof-Buchhandlung und Hof-Buchdruckerei. A. Schwarz, Oldenburg, 1884.

POST (1906): A. E. Post, *Giurisprudenza etnologica. Vol I. Parte Generale*, trad. italiana de P. Bonfante y C. Longo, Società Editrice Libraria, Milán 1906.

POST (1908): A. E. Post, *Giurisprudenza etnologica. Vol II. Parte Speciale*, trad. italiana de P. Bonfante y C. Longo, Società Editrice Libraria, Milán, 1908.

POSTGATE (1994): J. N. Postgate, *Early Mesopotamia. Sciety and economy at the dawn of history*, Routledge, Londres/Nueva York, 1994.

POUCET (2008): J. Poucet, «Quand l'archéologie, se basant sur la tradition littéraire, fabrique de la "fausse historie": le cas des origines de Rome», en *Folia Electronica Classica*, t. 16, 1, juillet-décembre 2008, pp. 1-52.

PREMERSTEIN (1900): A. v. Premerstein, s.v. *Clientes*, en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE.)*, Band IV, 1, Stuttgart, 1900, cols. 23-55.

PRINGSHEIM (1950): F. Pringsheim, *The Greek Law of sale*, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1950.

PRINGSHEIM (1953): F. Pringsheim, «Liberalitas», en *Studi in memoria di Emilio Albertario* I (Milano 1953), pp. 661-683.

PUFENDORF (1934): S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo*, volume II, The Translation of the Edition of 1688, C.H. Oldfather and W.A. Oldfather, Oxford/London, Clarendon Press/Humphrey Milford, 1934.

PUGLIESE (1962): G. Pugliese, *Il processo civile romano. I. Le legis actiones. Corso di diritto romano. Anno Accademico 1961-62*, Edizioni Ricerche, Roma, 1962.

PUGLIESE (2006): G. Pugliese, *Actio e diritto subiettivo*, con una nota di lettura di L. Vacca, una postfazione di M. Brutti, [1939], Jovene Editore, Napoli, 2006.

PUGLISI (1951): S. M. Puglisi, «Gli abitatori primitivi del Palatino attraverso le testimonianze archeologiche e le nuove indagini stratigrafiche sul Germalo», *Monumenti Antichi pubblicati per cura della Accademia Nazionale del Lincei* 41, Roma, 1951.

PUGLISI (2005): S. M. Puglisi, *La Civiltà Appenninica. Origine delle comunità pastorali in Italia*, Bonsignori Editore, Roma, 2005.

PULGRAM (1948): E. Pulgram, «The Origin of the Latin *Nomen Gentilicium*», en *Harvard Studies in Classical Philology* 58/59 (1948) 163-187.

RACIONERO (1990): Q. Racionero, Aristóteles, *Retórica*, Introducción, traducción y notas, Gredos, Madrid, 1990.

RAD (2009): G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento. I. Las tradiciones históricas de Israel*, [1957], trad. de V. Martín Sánchez, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2009.

RADCLIFFE-BROWN (1979): A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge & Kegan Paul, Londres/Henley, 1979.

RADIN (1914): M. Radin, «*Gens, familia, Stirps*», en *Classical Philology* 9, 1914, pp. 235-247.

RADIN (1957): P. Radin, *Primitive Man as Philosopher*, with a foreword by J. Dewey, second revised edition, Dover Publications, New York, 1957.

RADKE (1987): G. Radke, *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.

RAJA (2016): R. Raja, «Becoming Urban», en *Norwegian Archeological Review* 49:1, 2016, pp. 76-78.

RANDAZZO (2004): S. Randazzo, «"*Collegium pontificium decrevit*". Note in magine a CIL. X 8259», en *Labeo* 50 (2004) 135-148.

RANDAZZO (2005): S. Randazzo, *Mandare. Radici della doverosità e percorsi consensualistici nell'evo lu zio ne del mandato romano*, Giuffrè Editore, Milán, 2005.

RANOUIL (1975): P.-Ch. Ranouil, *Recherches sur le Patriciat (509.366 avant J.-C.)*, Les Belles Lettres, París, 1975.

RASCÓN GARCÍA y GARCÍA GONZÁLEZ (2003): C. Rascón García y J. M. García González, *Ley de las XII Tablas. Estudio preliminar, traducción y observaciones*, 3.ª ed., Tecnos, Madrid, 2003.

RASENNA (1986): M. Pallottino, M. Torelli, M. Cristofani, G. Camporeale, G. Colonna, F. Roncalli, G.A. Mansuelli, M. Bongui Jovino, C. De Simone, *Rasenna.*

Storia e civiltà degli Etruschi, Prefazione di G. Pugliese Carratelli, Libri Scheiwiller, Milán, 1986.

REGGI (1956): R. Reggi, «In tema di donazione remuneratoria», en *Studi in onore di Pietro De Francisci*, volume terzo (Milano 1956), pp. 229-247.

RENFREW y BAHN (2004): C. Renfrew y P. Bahn, *Archaeology: Theory, Methods and Practice*, 2d ed., Thames & Hudson, Londres, 2004.

RENFREW (1990): C. Renfrew, *Arqueología y lenguaje*, trad. de M.J. Aubet, Editorial Crítica, Barcelona, 1990.

RENFREW (2008): C. Renfrew, *Prehistory. The Making of the Human Mind*, Phoenix, Londres, 2008.

RIBAS ALBA (2002): J. M. Ribas Alba, «*Mandatum post mortem*», en *Seminarios Complutenses de Derecho Romano* 14, 2002, pp. 57-100.

RIBAS ALBA (2004): J. M. Ribas Alba, «*Civis*: reivindicación de una categoría», en *Annaeus. Anales de la Tradición Romanística* 1, 2004, pp. 380-393.

RIBAS ALBA (2009): J. M. Ribas Alba, *Democracia en Roma. Introducción al Derecho Electoral Romano*, 2.ª edición, Editorial Comares, Granada, 2009.

RIBAS ALBA (2009a): J. M. Ribas Alba, *Libertad. La vía romana hacia la democracia*, Editorial Comares, Granada, 2009.

RIBAS ALBA (2009b): J. M. Ribas Alba, «Tribunos de la plebe, *provocatio ad populum* y *multitudo*. Una reflexión sobre los límites del poder político en Roma», en *Foro* 9, 2009, pp. 89-105.

RIBAS ALBA (2012): J. M. Ribas Alba, *Persona. Desde el Derecho Romano a la Teología Cristiana*, 2.ª edición, Editorial Comares, Granada, 2012.

RIBAS ALBA (2015): J. M. Ribas Alba, *Prehistoria del Derecho*, Editorial Almuzara, Córdoba, 2015.

RIBAS ALBA (2015a): J. M. Ribas Alba, *Génesis del Derecho en Roma. Prolegómenos al estudio del Derecho Romano arcaico*, Tecnos, Madrid, 2015.

RIBAS ALBA (2016): J. M. Ribas Alba, *De la donación al contrato*, Tecnos, Madrid, 2016.

RICHARD (2015): J.-C. Richard, *Les Origines de la Plèbe Romaine. Essai sur la Formation du Dualisme Patricio-Plébéien*, Préface à la seconde édition del'auteur. Postface de T. Lanfranchi, École Française de Rome, 2015.

RIEGER (2007): M. Rieger, *Tribus und Stadt. Die Entstehung der römischen Wahlbezieke im urbanem und mediterranen Kontext (ca. 750-450 v.Chr.)*, Edition Ruprecht, Göttingen, 2007.

ROBERTSON SMITH (1914): W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions*, New Edition Revised Throught by the Author, Adam and Charles Black, Londres, 1914.

ROBLEDA (1976): O. Robleda, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1976.

ROLDÁN HERVÁS (1999): J. M. Roldán Hervás, *Historia de Roma*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1999.

ROMANO (1986): A. Romano, *Economia naturale ed economia monetaria nella storia della condanna arcaica*, Giuffrè Editore, Milano, 1986.

ROMANO (2003): G. Romano, *Conventio e consensus (a proposito di Ulp. 4 ad ed. D.2. 14. 1. 3)*, en *AUPA*. 48, 2003, 1-84, consultado el 15 de junio de 2015.

ROMANO (2014): G. Romano, «Riconoscimiento e tutela delle fattispecie contrattuali atipiche: interferenze tra logiche argomentativie e modelli processuali», en *Diritto @ Storia* 12 (2014) 1-82 (consultado el 15 de julio de 2015).

ROMANO (2013): S. Romano, *El ordenamiento jurídico*, trad. de S. Martín Retortillo y L. Martín Retortillo, [1917], Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013.

RONCATI (2015): S. Roncati, *Emere, vendere, tradere. La lunga storia della regola di I. 2.1.14 nel diritto romano e nella tradizione romanistica*, Jovene Editore, Nápoles, 2015.

ROSE (1926): H. J. Rose, *Primitive Culture in Italy*, Methuen & Co. Lmt., Londres, 1926.

ROSENBERG (1913): A. Rosenberg, *Der Staat der alten Italiker. Untersuchungen über die ursprüngliche Verfassung der Latiner, Osker und Etrusker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1913.

ROTONDI (1990): G. Rotondi, *Leges publicae populi romani. Elenco cronologico con una introduzione sull'attività legislativa dei comizi romani*, [1922], Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/Nueva York, 1990.

ROUSSEAU (2005): J. J. Rousseau, *Del Contrato Social, Sobre las ciencias y las artes, Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. de M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

RÜGER (2010): D. Rüger, *Die donatio mortis causa im klassischen römischen Recht*, Dunker & Humblot, Berlin, 2010.

RÜPKE (1990): J. Rüpke, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rome*, Franz Steiner Verlag, Suttgart, 1990.

RÜPKE (2011): J. Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine. Time, History and the Fasti*, trad. de D.M.B. Richardson, Wiley-Blackwell, Southern Gate, Chichester, West Sussex, 2011.

RYKWERT (1985): J. Rykwert, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el Mundo Antiguo*, trad. de J. Valiente, [1976], Hermann Blume, Madrid, 1985.

SABBATINI (2014): G. Sabbatini, *Appunti di preistoria del diritto romano*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2014.

SABBATUCCI (1975): D. Sabbatucci, *Lo Stato como conquista culturale. Ricerca sulla Religione Romana*, Bulzoni Editore, Roma, 1975.

SABBATUCCI (1988): D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico,* Il Saggiatore, Milano, 1988.

SABINE (1995): G. H. Sabine, *Historia de la teoría política,* trad. de V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

SAHLINS (1974): M. Sahlins, *Stone Age Economics*, Tavistock Publications, London, 1974.

SAHLINS (1984): Sahlins, *Las sociedades tribales*, trad. de F. Payarols, [1968], Editorial Labor, Barcelona, 1984.

SALAZAR REVUELTA (1999): M. Salazar Revuelta, *La gratuidad del mutuum en el Derecho Romano*, Universidad de Jaén, 1999.

SALLER (1994): R. P. Saller, *Patriarchy, property and death in the Roman family*, Cambridge University Press, 1994.

SALVATORI (1979): S. Salvatori, «Note in margine ad un recente contributo allo studio delle forme di scambio della tarda Età del Bronzo nell'Italia continentale», en *Rivista di Archeologia* 3 (1979) 17-25.

SAN JUAN SANZ (1996): J. San Juan Sanz, *La «pollicitatio» en los textos jurídicos romanos*, Universidad Carlos III de Madrid - Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1996.

SÁNCHEZ DE LA TORRE y LÓPEZ MELERO (1988): A. Sánchez de la Torre y R. López Melero, *Estudios de Arqueología Jurídica*, Editorial Dykinson, Madrid, 1988.

SÁNCHEZ MOLINERO (1997): J. M. Sánchez Molinero, *Los orígenes del Estado. Del caos al orden social*, Minerva Ediciones, Madrid, 1997.

SANTALUCIA (1998): B. Santalucia, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Seconda edizione, Giuffrè editore, Milán, 1998.

SANTALUCIA (2007): B. Santalucia, «Sacertà e processi rivoluzionari plebei. A proposito di un libro recente», en *Studi per Giovani Nicosia VII*, Giuffrè, Milano, 2007.

SANTI (2004): C. Santi, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Bulzoni Editore, Roma, 2004.

SANTI (2008): C. Santi, *Sacra facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Bulzoni Editore, Roma, 2008.

SANTI (2011): C. Santi, *Totemismo e mondo classico*, Bulzoni Editore, Roma, 2011.

SANTORO (1967): R. Santoro, *Potere de azione nell'antico diritto romano*, estratto dal vol. XXX degli Annali del Sem. Giuridico di Palermo, Tipografia Michele Montaina, Palermo, 1967.

SANTORO (1983): R. Santoro, «Il contratto nel pensiero di Labeone», en *Annali del Seminario Giuridico della Università di Palermo* 37, 1983, pp. 5-304.

SCARPAT BELLINCIONI (1986): M. Scarpat Bellincioni, *Studi senecani e altri scritti*, Paideia Editrice, Brescia, 1986.

SCEVOLA (2008): R. Scevola, *Negotium mixtum cum donatione. Origini terminologiche e concettuali*, CEDAM, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padua, 2008.

SCHEID (1981): J. Scheid (ed.), *Le Délit Religieux dans la Cité Antique (Table Ronde, Rome 6-7 avril 1978)*, École Française de Rome, 1981.

SCHEID (1991): J. Scheid, *La religión en Roma*, trad. de J. J. Caerols, Ediciones Clásicas, Madrid, 1991.

SCHIAVONE (2005): A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino, 2005.

SCHIAVONE (2010): A. Schiavone (a cura di), Cantarella - Marotta - Santalucia - Schiavone - Stolfi - Vincenti, *Diritto privato romano, Un profilo storico*, nuova edizione, Einaudi, Torino, 2010.

SCHRIFT (1997): A. D. Schrift, Edited by, *The Logic of the Gift*, Routledge, Nueva York/Londres, 1997.

SCHULZ (1951): F. Schulz, *Classical Roman Law*, Oxford at the Clarendom Press, 1951.

SCHULZ (1963): F. Schulz, *History of Roman Legal Science*, Oxford, at the Clarendon Press, 1963.

SCHULZ (1990): F. Schulz, *Principios de Derecho Romano*, [1934], trad. de M. Abellán Velasco, Editorial Civitas, Madrid, 1990.

SCHWAHN (1939): W. Schwahn, s.v. *Tributum und Tributus*, en *RE*., Dreizehnter Halbband (1939) cols. 1-78.

SCHWARZ (1952): F. Schwarz, *Die Grundlage der condictio im klassischen römischen Recht*, Böhlau Verlag, Münster/Köln, 1952.

SCHWEGLER (1867): A. Schwegler, *Römische Geschichte im Zeitalter der Könige. Erste Abtheilung*, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen, 1867.

SCIANDRELLO (2011): E. Sciandrello, *Studi sul contratto estimatorio e sulla permuta nel diritto romano*, Università degli Studi di Trento, 2011.

SCIANDRELLO (2014): E. Sciandrello, «*Nomen contractus* e nuovi contratti. L'*agere praescriptis verbis* labeoniano tra tipicità e atipicità contrattuale», en *Diritto @ Storia* 12 (2014) 5-26 (consultado el 15 de julio de 2015).

SCOFIELD POWERS (1944): O. Scofield Powers, *Studies in the Commercial Vocabulary of Early Latin*, Chicago, Illinois, 1944.

SEARLE (1995): J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, Nueva York, 1995.

SERRANO-VICENTE (2006): M. Serrano-Vicente, *Custodiam Praestare. La prestación de custodia en el derecho romano*, Editorial Tébar, Madrid, 2006.

SERRAO (1984): F. Serrao, *Diritto privato economia e società nella storia di Roma. 1 Prima parte*, Jovene Editore, Napoli, 1984.

SERVICE (1984): E. R. Service, *Los cazores*, trad. de M.J. Buxó, Labor, Barcelona, 1984.

SERVICE (1990): E. R. Service, *Los orígenes del Estado y de la civilización*, trad. de M. Ruiz de Elvira, [1975], Alianza Editorial, Madrid, 1990.

SHERWIN-WHITE (1987): A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, second edition, Oxford at Clarendon Press, 1987.

SINI (2002): F. Sini, «Uomini e Dèi nel sistema giuridico-religioso romano: *Pax deorum*, tempo degli Dèi, sacrifici», en *Diritto & Storia* 1, 2002, pp. 1-22.

SINI (2005): F. Sini, «*Bellum, fas, nefas*: aspetti religiosi e giuridici della guerra (e della pace) in Roma antica», en *Diritto & Storia* 4 (2005) 1-29, (consultado el 22 de febrero de 2016).

SITZIA (1983): F. Sitzia, s.v. *Permuta* (diritto romano), en *ED*. 23 (1983) 106-117.

SMITH (2006): C. J. Smith, *The Roman Clan. The gens from ancient ideology to modern anthropology*, Cambridge University Press, 2006.

SMITH (2017): C. J. Smith, «*Ager Romanus Antiquus*», en *Archeologia Classica* 68, 2017, pp. 1-26.

SOLANA DUESO (2007): J. Solana Dueso, «La *philía* entre *eros* y *dike*», en *Convivium* 20, 2007, pp. 23-35.

SOLAZZI (1932): S. Solazzi, *Diritto ereditario romano. Parte prima*, Nicola Jovene & C. Editori, Nápoles, 1932.

SOLAZZI (1933): S. Solazzi, *Diritto ereditario romano. Parte seconda*, Nicola Jovene & C. Editori, Nápoles, 1933.

SORDI (1992): M. Sordi (a cura di), *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'anti chità*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1992.

SPENCER y GUILLEN (1969): B. Spencer y F. J. Guillen, *The Northern Tribes of Central Australia,* [1904], Anthropological Publications, Oosterhout, 1969.

STAGL (2009): J. F. Stagl, *Favor dotis. Die Privilegierung der Mitgift im System des römischen Rechts*, Böhlau, Viena/Colonia/Weimar, 2009.

STAGL (2015): J. F. Stagl, «Der römische Eigentumsvorbehalt als Vorbehalt des Besitzes», en *ZSS*. 132 (2015) 181-200.

P. Stein, «*Gratia* in the Digest», en *Synteleia Vincenzo Arangio-Ruiz,* a cura di A. Guarino L. Labruna (Napoli 1964), pp. 250-252.

STEINER (1967): F. Steiner, *Taboo*, Penguin Books, [1956], 1967.

SUÁREZ BLÁZQUEZ (2012): V. Suárez Blázquez, *Donatio mortis causa*, Andavira Editora, Santiago de Compostela, 2012.

SUÁREZ BLÁZQUEZ (2015): G. Suárez Blázquez, «Naturaleza jurídica clásica de la *actio de in rem verso*», en *Revista General de Derecho Romano* 24, 2015, pp. 1-23.

SUÁREZ (1971): F. Suárez, *De legibus I. De natura legis*, edición crítica bilingüe de L. Pereña, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971.

TALAMANCA (1968): M. Talamanca, s.v. *Fideiussione*, en *ED*. 17, 1968, pp. 322-345.

TALAMANCA (1989): (sotto la direzione di), M. Talamanca, *Lineamenti di storia del diritto romano*, seconda edizione, Giuffrè Editore, Milano, 1989.

TALAMANCA (1990): M. Talamanca, *Istituzioni di diritto romano*, Giuffrè, Milán, 1990.

TALAMANCA (1993): M. Talamanca, s.v. *Vendita* (diritto romano), en *ED*. 46, 1993, pp. 303-475.

TARPIN (2002): M. Tarpin, *Vici et pagi dans l'Occident Romain*, École Française de Rome, 2002.

TASSI SCANDONE (2013): E. Tassi Scandone, *Quodammodo divini iuris. Per una storia giuridica delle res sanctae*, Jovene Editore, Napoli, 2013.

TELLEGEN-COUPERUS (2012): O. Tellegen-Couperus (edited by), *Law and Religion in the Roman Republic*, Brill, Leiden/Boston, 2012.

TERRAZAS PONCE (2010): J. D. Terrazas Ponce, «El concepto de *res publicae*, I: la noción de *res* en el lenguaje de los juristas romanos», en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 32, 2010, pp. 127-158.

TERRANATO y HAGGIS (2011): N. Terranato y D. C. Haggis (edited by), *State Formation in Italy and Greece. Questioning the Neoevolutionist Paradigm*, Oxbox Books, Oxford y Oakville, 2011.

TONDO (1981): S. Tondo, *Profilo di storia costituzionale romana I*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milano, 1981.

TORELLI (2001): M. Torelli (ed.), *The Etruscans*, Rizzoli, Nueva York, 2001.

TORRENT (1964): A. Torrent, «*Consortium ercto non cito*», en *AHDE*. 34, 1964, pp. 479-502.

TRIGGER (2007): B. G. Trigger, *Understanding Early Civilizations*, Cambridge University Press, Nueva York, 2007.

TROMP (1921): S. P. C. Tromp, S. J., *De romanorum piaculis*, Lugduni Batavorum, apud G. F. Théonville, 1921.

TURCHIN (2011): P. Turchin, «Warfare and the Evolution of Social Complexity: A Multilevel-Selection Approach», en *Structure and Dynamic* 4(3), 2011, pp. 1-37.

TURELLI (2011): G. Turelli, «Audi Iuppiter». Il collegio dei Feziali nell'esperienza giuridica romana, Giuffrè Editore, Milán, 2011.

TYLOR (1977): E. B. Tylor, *Cultura primitiva. I. Los orígenes de la cultura*, [1871], trad. de M. Suárez, Editorial Ayuso, Madrid, 1977.

TYLOR (1981): E. B. Tylor, *Cultura primitiva. II. La religión en la cultura primitiva*, con una introducción de P. Radin, trad. de M. Suárez, Editorial Ayuso, Madrid, 1981.

VALADIER (1982): P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, trad. de E. Rodríguez Navarro, Ediciones Crsitiandad, Madrid, 1982.

VALDITARA (2007): G. Valditara, *Saggi sulla libertà dei romani, dei cristiani e dei moderni*, Rubberttino Editore, 2007.

VALDITARA (2008): G. Valditara, *Lo Stato nell'antica Roma*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.

VALERI (1985) V. Valeri, *Kingship and Sacrifice*, trad. de P. Wissing, The University of Chicago Press, 1985.

VALETON (1889-1890): I. M. J. Valeton, «De modis auspicandi romanorum», en *Mnemosyne* 17 (1889) 275-325; 418-452; 18 (1890), pp. 208-263 y pp. 406-456.

VALETON (1891): I. M. J. Valeton, «De iure obnuntiandi comitiis et conciliis», en *Mnemosyne* 19 (1891), pp. 75-113; 229-270.

VALETON (1891a): I. M. J. Valeton, «De inaugurationibus romanis caerimoniarum et sacerdotum», en *Mnemosyne* 19 (1891) 405-460.

VALETON (1892, 1893, 1895, 1897, 1898): I. M. J. Valeton, «De templis romanis», en *Mnemosyne* 20 (1892) 338-390; 21 (1893) 62-90; 397-440; 23 (1895) 15-144; 25 (1897) 361-385; (1898) 1-93.

VAN DER LEEUW (1920): G. van der Leeuw, «Die *do-ut-des* Formel in der Opfertheorie», en *Archiv für Religionswissentschaft* 20, 1920, pp. 241-253.

VAN DER LEEUW (1970): G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 3. Auflage Unveränderter Nachdruck der zweiten, durchgesehenen und erweiterten Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1970.

VANGGAARD (1988): J. H. Vanggaard, *The Flamen: a Study in the History and Sociology of Roman Religion*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 1988.

VARO (2011): S. Varo, *Corrispettività e adempimento nel sistema contrattuale romano*, CEDAM, Casa Editrici Dott. Antonio Milani, Padova, 2011.

VARVARO (2008): M. Varvaro, *Per la storia del certum. Alle radici della categoria delle cose fungibili*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2008.

VEYNE (1976): P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d`un pluralisme politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1976.

VIARO (2011): S. Viaro, *Corrispettività e adempimento nel sistema contrattuale romano*, CEDAM, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova, 2011.

VICO (1995): G. Vico, *Ciencia nueva*, 3ª edición, [1744], Introducción, traducción y notas de R. de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995.

VIDEIKO (2011): M. Videiko, «The "disappearance" of Trypillia culture», en *Documenta Praehistorica* 38, 2011, pp. 373-381.

VIEHWEG (1986): Th. Viehweg, *Tópica y Jurisprudencia*, [1963], trad. de L. Diéz-Picazo Ponce de León, Taurus, Madrid, 1986.

VOCI (1953): P. Voci, *Diritto sacro romano in età arcaica*, en *Studi di diritto romano I*, Padova, 1985; publicado en *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 19, 1953, pp. 38 ss.

VOCI (1963): P. Voci, *Diritto ereditario romano. Volume secondo. Parte Speciale. Successione ab intestato. Successione testamentaria*, seconda edizione rifatta, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1963.

VOCI (1967): P. Voci, *Diritto ereditario romano. Volume primo. Introduzione. Parte Generale*, seconda edizione riveduta, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1967.

VOCI (1996): P. Voci, *Istituzioni di Diritto Romano*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1996.

VOIGT (1966): M. Voigt, *Die XII Tafeln. Geschichte und System der Civil- und Criminal-Rechtes, wie - Prozesses der XII Tafeln nebst deren Fragmenten. Ersten Band: Geschichte und allgemeine juristische Lehrbegriffe der XII Tafeln nebst deren Fragmenten*, [1883], Scientia Verlag, Aalen, 1966.

VOIGT (1966a): M. Voigt, *Die XII Tafeln. Geschichte und System der Civil- und Criminal-Rechtes, wie - Prozesses der XII Tafeln nebst deren Fragmenten. Band 2: Das Zivil und Kriminalrecht der XII Tafeln*, [1883], Scientia Verlag, Aalen, 1966.

VON LÜBTOW (1955): U. von Lübtow, *Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1955.

WAGENVOORT (1947): H. Wagenvoort, *Studies in ancient Roman thought, language and custom*. Basil Blackwell, Oxford, 1947.

WAGENVOORT (1972): H. Wagenvoort, *Wesenszüge altrömischer Religion*, en *ANRW*. 1.2, 1972, pp. 348-376.

WAGENVOORT (1980): H. Wagenvoort, *Pietas. Selected Studies in Roman Religion,* E. J. Brill, Leiden, 1980.

WAGNER-HASEL (2000): B. Wagner-Hasel, *Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauchens im archaischen Grieschenland*, Campus Verlag, Frankfurt/Nueva York, 2000.

WAKE (1967): C. S. Wake, *The Development of Marriage and Kinship*, Edited with an Introduction by R. Needham, [1889], The University of Chicago Press, Chicago & Londres, 1967.

WALBANK, ASTIN, FREDERIKSEN y OGILVIE (2006): F. W. Walbank, A. E. Astin, M. W. Frederiksen y R. M. Ogilvie, *The Cambridge Ancient History*, second edition, Volume VII, Part 2, Cambridge University Press, 2006.

WALDSTEIN (1964): W. Waldstein, *Untersuchungen zum römischen Begnadigunsrecht. Abolitio. Indulgentia. Venia*, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck, 1964.

WARDE FOWLER (1899): W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic: an Introduction to the Study of the Religion of the Romans*, Macmillan and Co., Limited, Londres/Nueva York, 1899.

WARDE FOWLER (1916): W. Warde Fowler, «*Confarreatio*: a Study of Patrician Usage», en *The Journal of Roman Studies* 6, 1916, pp. 185-195.

WEBER (1976): M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, fünfte, revidierte auflage, besorgt von J. Winckelmann, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1976.

WEBER (1982): M. Weber, *Historia agraria romana*, [1891], trad. de V. A. González, Akal, Madrid, 1982.

WEISHAUPT (1999): A. Weishaupt, *Die lex Voconia*, Verlag Böhlau, Colonia/Weimar/Viena, 1999.

WERNER y BELL (2004): C. Werner y D. Bell (Edited by), *Values and Valuables. From tne Sacred to the Symbolic*, Altamira Press, Walnut Creek/Lanham/New York/Toronto/Oxford, 2004.

WESEL (1985): U. Wesel, *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften. Umrisse einer Frühgeschichte des Rechts bei Sammlern und Jägern und akephalen Ackerbauern und Hirten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

WESEL (1985a): U. Wesel, *Il mito del matriarcato. La donna nelle società primitive*, [1980], trad. de L. Lattes, il Saggiatore, Milano, 1985.

WESTERMARCK (1922): E. Westermarck, *The History of Human Marriage I*, fifth edition rewritten, The Allerton Book Company, Nueva York, 1922.

WESTERMARCK (1922a): E. Westermarck, *The History of Human Marriage II*, fifth edition rewritten, The Allerton Book Company, Nueva York, 1922.

WESTERMARCK (1922b): E. Westermarck, *The History of Human Marriage III*, fifth edition rewritten, The Allerton Book Company, New York, 1922.

WHITE (1959): L. A. White, *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, McGraw-Hill Book Company, New York-Toronto-London, 1959.

WIEACKER (1988): F. Wieacker, *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur. Erster Abschnitt. Einleitung. Quellenkunde. Frühzeit und Republik*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1988.

WILHELM-HOOIJBERGH (1954): A. E. Wilhelm-Hooijbergh, *Pecattum. Sin and Guilt in Ancient Rome*, J.B. Wolters, Groningen, Djakarta, 1954.

WILLEMS (1968): P. Willems, *Le Sénat de la République Romaine. Sa Composition et ses Attributions. Tome I. La Composition du Sénat*, Réimpression de l'édition Louvain 1878-1885, Scientia Verlag, Aalen, 1968.

WILLEMS (1968a): P. Willems, *Le Sénat de la République Romaine. Sa Composition et ses Attributions. Tome II. Les Attributions du Sénat. Registres*, Réimpression de l'édition Louvain 1878-1885, Scientia Verlag, Aalen, 1968.

WISEMAN (1995): T. P. Wiseman, «The God of the Lupercal», en *The Journal of Roman Studies* 85, 1995, pp. 1-22.

WISEMAN (2001): T. P. Wiseman, «Reading Carandini»», en *The Journal of Roman Studies* 91, 2001, pp. 182-193.

WISEMAN (2008): T. P. Wiseman, *Unwritten Rome*, University of Exeter Press, 2008.

WISSOWA (1971): G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, unveränderter Nachdruck der zweiten Auflage 1912 erchienen, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1971.

WISSOWA (1992): G. Wissowa, s.v. *Consecratio*, en *RE*. IV 1 [1900] (1992) cols. 896-902.

WLASSAK (1921): M. Wlassak, *Der Judikationsbefehl der römischen Prozesse. Mit Beitragen zur Scheidung des privaten und öffentlichen Rechtes*, Wien, 1921.

WOODARD (2006): R. D. Woodard, *Indo-European Sacred Space. Vedic and Roman Cult*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2006.

WUNNER (1964): S. E. Wunner, *Contractus. Sein Wortgebrauch und Willensgehalt im klassichen römischen Recht*, Böhlau Verlag, Colonia, Graz, 1964.

YOFFEE (2007): N. Yoffee, *Myths of the Archaic State. Evolution of the Earliest Cities, States and Civilizations*, Cambridge University Press, 2007.

ZACK (2001): A. Zack, *Studien zum Römischen Völkerrecht. Kriegserklarung, Kriegsbeschluss, Beeidung und Ratifikation zwischenstaatlicher Verträge, internationale Freundschaft und Feindschaft während der römischen Republik bis zum Beginn des Prinzipats*, Duehrkohp & Radicke, Göttingen, 2001.

ZIMMERMANN (1996): R. Zimmermann, *The Law of Obligations. Roman Foundations of the Civilian Tradition*, Clarendom Press, Oxford, 1996.

ZUCCOTTI (1998): F. Zuccotti, «In tema di sacertà», en *Labeo* 44 (1998) 417-459.

ZUCCOTTI (2000): F. Zuccotti, *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico. Elementi per uno studio comparatistico*, Giuffrè Editore, Milán, 2000.

Diseño de cubierta: J. M. Domínguez y J. Sánchez Cuenca
Esta obra se inscribe en el Proyecto de Investigación de Excelencia «Fundamentos teóricos del neoconstitucionalismo (DER 2016-76392P), del Ministerio de Economía y Competitividad.
Edición en formato digital: 2018

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
infotecnos@tecnos.es
ISBN ebook: 978-84-309-7593-8

ÍNDICE